Philosophie.

Innerlichkeit und Tat.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von

Herbert Schoeler

aus Wuppertal-Barmen.

1939

Buchdruckerei Richard Mayr, Würzburg.

Referenten: Prof. Dr. Rothacker.
Prof. Dr. Becker.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

MEINEM BRUDER
DR. ADOLF SCHOELER

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546405_0109

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung.

§ 1. Aufbau der Arbeit 1

I. Die Problematik des Handelns.

§ 2. Zur Psychologie des Handelns 3
§ 3. Die Systeme der Lust 5
§ 4. Die Systeme der Vollkommenheit 10
§ 5. Die Theorie Mc Dougalls 17
§ 6. Kants Ethik 23

II. Analyse des Begriffes „Tat".

§ 7. Beurteilungscharakter der Tat 27
§ 8. Die juristische Beurteilung der Tat 28
§ 9. Das historische Moment der Tat 29
§ 10. Die Tat als schöpferischer Aktus 30
§ 11. Die moralisch-ethische Beurteilung der Tat . . 32
§ 12. Der Drangcharakter der Tat 35
§ 13. Das Kunstwerk als Tat 37
§ 14. Nachbemerkung 38
§ 15. Zusammenfassung 39

III. Innerlichkeit und Tat.

§ 16. Vom Wesen der Innerlichkeit 41
§ 17. Lebenshaltung und Typ 43
§ 18. Ist Introversion bzw. Extraversion typgebunden? . . 45
§ 19. Vom Reicherwerden der Innerlichkeit 48
§ 20. Die Dynamik der Innerlichkeit 50
§ 21. Das Ringen um die Tat 54
§ 22. Die religiöse Tat i. e. S. 56
§ 23. Die dämonische Tat 58
§ 24. Die Tat des Verzichtes 60
§ 25. Rasse und Tat 61

IV. Nietzsche, Kierkegaard und Goethe.

§ 26. Die Einstellung Nietzsches zu Innerlichkeit und Tat . 66
§ 27. Kierkegaards Einstellung zu Innerlichkeit und Tat . 73
§ 78. Die Einstellung Goethes zu Innerlichkeit und Tat . 78

Schluß.

§ 29. Abschließende Zusammenstellung 85

Literaturnachweis.

Aristoteles: Editio acad. reg. Boruss., graece, Berlin 1831.

Bollnow Otto Fr.: Dilthey, Einführung in seine Philosophie, Leipzig 1936.

Clauberg/Dubielar: Wörterbuch der Philosophie, Meiner, Leipzig 1923.

Clauß L. F.: Die nordische Seele, Lehmann, München 1937.

Dilthey Wilh.: Werke (Bd. V u. VII), Teubner, Leipzig 1924 bzw. 1927.

— Von deutscher Dichtung und Musik, Leipzig 1933.

Glaeser Fr.: Innerlichkeit; Zeitschr. f. pädag. Psychologie 1935.

Goethe: Sämtl. Werke, Cotta'sche Jubiläums-Ausg., Stuttgart 1902 bis 1907. (Abkürzung im Text: J.A.)

— Sämtl. Werke, Weimarer Ausg. (Abkürzung im Text: W.A.)

Goethe-Handbuch: Jul. Zeitler/H. Bieber, Metzler, Stuttgart 1916—18 (Bd. 1—3).

Häberlin Paul: Das Gute, Basel 1926.

Hecker: Maximen und Reflexionen, Schriften der Goethe-Ges. Bd. 21(Abkürzung im Text: M. u. R.).

Hermann K. Fr.: Platons Philosophie, Heidelberg 1839.

Hirsch Em.: Kierkegaard-Studien, Bertelsmann, Gütersloh 1930.

Höffding Harald: Ethik, Reisland, Leipzig 1901.

Jaspers Karl: Philosophie, 3. Bd.: Metaphysik, Springer, Berlin 1932.

Jodl Fr.: Geschichte der Ethik, Cotta, Stuttgart 1906.

Jung C. G.: Psychologische Typen, Zürich 1921.

Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ausg. Reclam.

— Kritik der Urteilskraft, Ausg. Reclam.

Kierkegaard: Entweder-Oder (Pfleiderer/Schrempf) Diederichs-Jena.

— Werke (Auswahl), Hochweg Verl., Berlin 1925.

— Religion der Tat, Kröner, Leipzig 1930.

— Wie herrlich es ist Mensch zu sein, Furche Verl., Berlin.

Maier Heinr.: Sokrates, Tübingen 1913.

Mc Dougall W.: Sozialpsychologie, Gust. Fischer 1928.

Meyer Hans: Geschichte der alten Philosophie, München 1925.

Nietzsche: Werke, große Kröner-Ausgabe.

Oehler R.: Nietzsche Register, Kröner, Leipzig 1926.

Otto Rudolf: Das Heilige, C. H. Beck, München 1936.

Reiner Hans: Freiheit, Wollen und Aktivität, Halle 1927.
Rohracher H.: Kleine Einführung in die Charakterkunde, Berlin-Leipzig 1934.
Rolfes: Aristoteles' Nikomachische Ethik, Leipzig 1911.
Rothacker E.: Geschichtsphilosophie, Berlin 1934.
— Die Schichten der Persönlichkeit, Leipzig 1938.
Schleiermacher: Werke, 3. Abteilung, G. Reiner, Berlin 1846.
Seifert Fr.: Psychologie, Handbuch der Philosophie, Berlin 1928.
Spranger Ed.: Lebensformen, Leipzig 1930.
Stenzel Jul.: Metaphysik des Altertums, Handbuch der Philosophie, Berlin 1928.
Überweg: Geschichte der Philosophie, Bd. I u. III, Berlin 1920 (12. Aufl.).
Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935 (13. Aufl.).

Einleitung.

§ 1. Aufbau der Arbeit. Wenn in dieser Arbeit die gegenseitigen Beziehungen zwischen Tat und Innerlichkeit aufgezeigt werden sollen, so dürfte es angebracht sein, mit einer Darlegung der wichtigsten Theorien des Handelns zu beginnen. Denn schließlich ist eine jede Tat eine Handlung und folgt als solche den Gesetzen des Handelns. In den großen Systemen der Ethik werden die Grundsätze aufgestellt, nach denen gehandelt werden soll. Dagegen wird in den verschiedenen Theorien des Handelns versucht zu ergründen, wie tatsächlich gehandelt wird und gehandelt werden kann. Beidem liegt dieselbe Materie, nämlich das Handeln zugrunde. Hierin zeigt sich die enge Verknüpfung der Problematik des Handelns mit derjenigen der Ethik. Die Theorien des Handelns werden also zweckmäßig im Zusammenhang mit den Systemen der Ethik behandelt. — Nachdem so im ersten Abschnitt ganz allgemein vom Handeln überhaupt die Rede ist, soll dann im folgenden Abschnitt in einer deskriptiven Analyse gezeigt werden, welcher Art Handlung die Tat ist. Hierbei werden die einzelnen charakteristischen Merkmale herausgestellt, die an der Tat zu beobachten sind. — Der dritte Abschnitt erhebt nun die Beziehungen von Tat und Innerlichkeit zum Problem. Daß Handlungen und Taten in der Innerlichkeit des Handelnden ihre Wurzel haben, ist das gesicherte Ergebnis der Entwicklung der Ethik von Sokrates bis Kant. Dabei kann die Innerlichkeit in verschiedenen Formen erscheinen (als Einsicht, Tugend, Gesinnung. — Vgl. I. Abschn.). Aber gerade hier erhebt sich die Frage: ob die im Innern sich konstituierenden Gesinnungen ausreichen für die Tat im engeren Sinne? und ferner die seltener behandelte: ob die Innerlichkeit nicht auch ihre Gefahrzone, ja „Pathologie" habe?

Im einzelnen wird Stellung genommen zu folgenden Punkten, wobei uns die im ersten Abschnitt gewonnenen Einsichten als Grundlage dienen:

Inwiefern kann die Innerlichkeit — als Introversionserscheinung — tatfeindlich werden? (vgl. § 18).

Ist mit der Extraversion ohne weiteres die Tat begünstigt?

Welche Momente spielen beim Zustandekommen der Tat eine Rolle? (vgl. §§ 19 u. 20).

Welche Rückwirkung hat die Tat auf die Bereicherung der Innerlichkeit? (vgl. § 20).

Was ist wesentlich zum Verständnis einer Tat? (vgl. § 25 Anf.).

Besteht ein Zusammenhang zwischen Rasseeigentümlichkeit und Tat? (vgl. § 25).

In einem letzten Abschnitt wird schließlich an Hand von Nachweisen und Zitaten die besondere Einstellung Nietzsches, Kierkegaards und Goethes zu unserem Thema dargestellt. Gerade diese wurden gewählt, weil die charakteristische unterschiedliche Art ihrer Ansicht uns gestattet, unser Problem noch einmal von anderen Gesichtspunkten aus zu sehen. Dabei haben wir Gelegenheit, diese Einstellungen mit unserem inzwischen gewonnenen Ergebnis zu vergleichen.

I. Die Problematik des Handelns.

§ 2. Zur Psychologie des Handelns. Durch Handeln vermag das Individuum in seiner Umwelt bestimmte Veränderungen hervorzurufen. Dadurch wird die Situation, in der es sich befindet, in bestimmter Weise verändert. Diese Veränderung wird sich nicht nur auf die äußere, sondern auch auf die innere Lage beziehen. Geht sie ohne Mitwirken des Bewußtseins vor sich, so haben wir es nicht mit einer Handlung im eigentlichen Sinne, sondern nur mit einem Reflex zu tun. Von den bloßen Reflexhandlungen können wir bei unserer Untersuchung absehen. — Dagegen dürfen wir die Handlungen, die triebhaft einem angeborenen Begehren entspringen, nicht unberücksichtigt lassen. Denn diese können sehr wohl bewußt getan werden, da für oder gegen den Trieb entschieden werden kann.

Jede Handlung gründet sich auf ein Motiv. Eine bestimmte Situation kann aber die Motive für verschiedene, in ihren Zielen voneinander abweichende Handlungen abgeben. Wenn es überhaupt zu einer Handlung kommen soll, muß das handelnde Individuum sich für ein bestimmtes Ziel, entscheiden. Das Problem der Entscheidung wird für unsere Untersuchung sehr wichtig sein. Es fragt sich: kann ich überhaupt frei entscheiden? Oder wähle ich immer nur gemäß dem stärksten Motiv, wobei dieses Wählen nichts anderes ist, als das Schwanken eines Waagebalkens, der sich am Ende doch stets nach der schwereren Seite neigt? Von verantwortungsbewußter Entscheidung zu sprechen hat eigentlich nur Sinn, wenn ich frei entscheiden kann. Doch soll hier noch keine Diskussion über das Freiheitsproblem folgen. Es dürfte auch schwer sein, dieses allein von der Psychologie her lösen zu wollen. Hier möge es genügen, auf den Zusammenhang von Entscheidung, Freiheit und Verantwortung hingewiesen zu haben. —

Durch meine Handlungen „anworte" ich auf bestimmte Situationen und Lagen (vgl. Rothacker: Geschichtsphilosophie). Aber die nun veränderte Lage stellt die erneute Forderung an mich zu antworten. So befinde ich mich in steter Auseinandersetzung mit meiner Umwelt. Meine Handlungen schließen sich zu Handlungskomplexen zusam-

men, in denen ich mich in bestimmter Weise meiner Umwelt gegenüber verhalte. Für mein Verhalten ist die Einsichtigkeit in die betreffende Lage von großer Wichtigkeit, vor allem, wenn sich das Endziel nicht durch eine einzelne Handlung erreichen läßt. Dann kommt es umso mehr darauf an, daß jede Handlung der jeweils veränderten Lage Rechnung trägt und zweckmäßig ist im Hinblick auf das Endziel. Aber die Lage ändert sich auch ohne mein Zutun ständig, und bei völliger Einsichtigkeit wäre es nötig, sämtliche Änderungsfaktoren zu kennen. Das ist allerdings unmöglich, da manche Veränderungen schicksalhaften Charakter haben und wie Eingriffe einer unbekannten Macht anmuten. Immer wieder sehen wir uns vor neue Situationen gestellt und zwar oft vor solche, mit denen wir nicht rechneten. Und gerade in diesen überraschenden Lagen, wenn sich immer wieder neue Schwierigkeiten unserem Willen entgegenstellen, wird es sich zeigen, wie fest das Ziel in uns verankert ist und wie stark wir es begehren. Nun werde ich aber stets nur d a s begehren, was für mich wertvoll ist, und zwar werde ich es umso stärker begehren, je höher mir der Wert erscheint. In diesen Werten liegt letztlich alles Handeln begründet. Liegt dieser Wert in einem Gegenstand, so hat unser Handeln das Ziel, diesen Gegenstand in unseren Besitz zu bringen. Liegt dagegen der Wert in einem Grundsatz, so geht unser Streben dahin, diesen Grundsatz in unseren Handlungen zu realisieren. Erst im Laufe unseres Lebens bilden sich die meisten Werte in uns, und manchen Veränderungen sind sie unterworfen. Wenn das System unserer Werte sich festigt, bekommt unser Handeln Einheitlichkeit und unser Verhalten wird zu einer festen Haltung. Die Maximen unseres Handlens entspringen schließlich der Einsicht in unsere Umwelt, d. h. aber unserer Weltanschauung, die sich bildete in der Auseinandersetzung mit der Umwelt und der Beantwortung der jeweiligen Situation.

Kurz zusammengefaßt ergibt sich also folgendes Schema des Handelns: Wir befinden uns in einer bestimmten Situation, die sich bis zu einem gewissen Grade unserer Einsicht erschließt. Unserem Handeln legen wir diese erlebte, nicht die wirkliche Situation zugrunde. In der Erfassung dieser Situation bieten sich uns gewisse Möglichkeiten, die sich als Motive für unser Handeln erweisen. Die sich in den Motiven erschließenden Handlungsziele sind für uns wertbetont. Je höher der Wert, umso stärker wird im allgemeinen das Motiv sein. Sind mehrere Motive gegeben, so muß eine Entscheidung getroffen werden. An diesem Punkte nun setzen eigentlich die verschiedenen Theorien des Handelns ein, indem sie Aussagen darüber zu machen

versuchen, wie es zur Entscheidung kommt. Die meisten glauben, es werde stets nach dem stärksten Motiv entschieden, anderen wieder scheint es, daß auch das schwächere Motiv gewählt werden kann, so etwa bei uneigennützigen Handlungen. (Vergl. McDougall). — Sodann werden in den einzelnen Theorien und Systemen die Werte erörtert, nach denen gehandelt wird, bzw. nach denen gehandelt werden soll. Indem diese Werte zurückgeführt werden auf einen letzten Wert, gelangt man schließlich zu den eigentlichen Prinzipien des Handelns.

Sehen wir uns im folgenden nun einmal diese verschiedenen Prinzipien des Handelns an, ohne uns indes dabei z u n ä c h s t ausdrücklich auf unser Thema zu beziehen; in mente aber sind wir uns bewußt, daß bei dieser Gelegenheit schon wichtige Beziehungen zwischen Innerlichkeit und Tat mit behandelt werden, da das Wertempfinden ein integrierender Bestandteil der Innerlichkeit ist, was für die Handlung und somit auch für die Tat von ausschlaggebender Bedeutung ist. Im Laufe der Geschichte sind da die Ansichten der Philosophen sehr verschieden gewesen. Für die Darstellung der Theorien ergibt sich nun die Schwierigkeit, ein geeignetes Einteilungsschema zu finden, da scharfe Trennungen nicht immer möglich sind. So waren z. B. Kant und Schleiermacher über die Einordnung der Aristotelischen Lehre verschiedener Meinung. —

Zwei große Gruppen der ethischen Systeme kehren indessen bei fast allen Darstellungen wieder: die Systeme der Lust oder der Glückseligkeit und die der Vollkommenheit. Diese Einteilung legt z. B. auch Kant in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" in dem Kapitel über die „Einteilung aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit" zugrunde. Dasselbe tut auch Schleiermacher, wenn er in seiner „Sittenlehre" (Schleiermacher Werke 1846, S. 39) von den Systemen der Lust und der Tugend spricht. — Folgen wir also zunächst auch dieser Einteilung.

§ 3. D i e S y s t e m e d e r L u s t. H o b b e s fand in seinem „selfish system" das Erklärungsprinzip des gesamten Willenslebens im Egoismus und führte letztlich alles Handeln auf den Selbsterhaltungstrieb zurück. Jedes Handlungsmotiv hat seinen Wert nur im Hinblick auf die Erhaltung und Förderung des Individuums. Wenn dem auch das Ziel einer Einzelhandlung zu widersprechen scheint, so geht doch das Endziel des umfassenden Handlungskomplexes immer auf dieses Grundprinzip zurück; alles andere ist nur Mittel zum Zweck. Die einzige gültige Beurteilung einer Handlung geht dahin,

ob sie dem Individuum Nutzen oder Schaden bringt. Selbst der Staat, der in seinen Gesetzen dem Einzelnen Beschränkungen auferlegt, ist doch nichts anderes als eine Schöpfung des Egoismus, ein ausgeglichener Endzustand, in dem die Belange der einzelnen Individuen im Miteinanderleben am sichersten gewährleistet sind. Der Urzustand ist Kampf aller gegen alle. Das Geselligkeitsbedürfnis ist also nicht ursprünglich.

In Fortsetzung des von Hobbes aufgestellten selfish system glaubte Lamettrie die Grundtriebfedern alles menschlichen Handelns in „Hunger und Liebe" zu sehen. (Ähnlich auch Mandeville). Alle edleren Regungen werden auf diese Weise geleugnet, und der Mensch unterscheidet sich in nichts vom Tier. Die Phänomene der Sittlichkeit werden als eudämonistische Klugheit abgetan.

Ein Vorbild hat Lamettrie im Altertum an dem aus der kynischen Schule stammenden affektierten Naturalismus. — Daß das Prinzip der Selbsterhaltung eng verknüpft ist mit dem der Lust, ist einleuchtend: was dem Individuum nützlich ist, ist ihm im allgemeinen auch angenehm. Der dem Motiv zugrunde liegende Wert konstituiert sich aus der Lust, die durch die Handlung bzw. das Ziel der Handlung vermittelt wird.

Der ebenfalls von Hobbes ausgehende Utilitarismus versucht der Tatsache gerecht zu werden, daß nicht alle Handlungen nur dem Glück und der Selbsterhaltung des Handelnden dienen, sondern auch anderen zugute kommen. Wenn auch nicht ausdrücklich gesagt wird, daß selbstlose Hanlungen möglich sind, so wird doch das Prinzip der Selbsterhaltung insofern durchbrochen, als ein sittliches Ideal aufgestellt wird, nach dem die Handlung am wertvollsten ist, die einer möglichst großen Anzahl von Personen das größte Glück vermittelt: the greatest happiness of the greatest number. Ein solches Ideal hat natürlich nur Sinn, wenn es bei der Wahl der Motive wirksam sein kann, d. h. also: wenn ich mich für eine Handlung entscheide, weil sie dem Ideal entspricht, nicht aber, weil sie mir persönlich den größten Nutzen bringt, oder m. a. W.: ich kann mich für eine Handlung entscheiden, die mir geringeres Glück und geringeren Nutzen bringt als eine andere unter gleichen Umständen mögliche; aber ich entscheide mich für sie, weil sie einer großen Anzahl Menschen Glück verschafft. — Prinzipiell scheint mir dies nichts anderes zu sein, als wenn eine selbstlose Handlung zugegeben würde, da ich mich einem Ideal folgend zu einer Handlung überwinde, die ich weniger gerne tue, als eine andere. Daß ich überhaupt einem Ideal gemäß handeln kann, bleibt hier zunächst ungelöstes Problem.

Denn der Utilitarismus gibt uns hierauf keine letztlich befriedigende Antwort. Konsequent wäre es zu antworten: ich handle so, weil es gleichzeitig für mich selbst am nützlichsten ist und für eine große Anzahl anderer auch; weil es mir das höchste Glück bringt und auch vielen anderen. Dann hätten wir es aber nicht mehr mit einem Ideal zu tun, sondern mit der Feststellung, daß der größte Nutzen für mich stets gekoppelt ist mit dem größten Nutzen für andere. Dies aber würde den Tatsachen nicht entsprechen.

Bentham stellte eine Tabelle der Werte und Unwerte zur Berechnung der nützlichen und schädlichen Folgen aller Tätigkeiten auf als Richtlinie für die Wahl der Motive. Würde eine solche Tabelle absolut zuverlässig sein, dann wäre dem Menschen damit die eigentlich verantwortungsvolle Entscheidung genommen. Glücklicherweise ist das Leben so mannigfaltig, daß sich niemals eine Tabelle aller möglichen Tätigkeiten wird aufstellen lassen.

Hume sieht sehr wohl, daß wir oftmals etwas tun, was uns selbst sogar schadet. Eine solche Handlung läßt sich schwerlich auf Egoismus zurückführen. Den Erklärungsgrund findet er in der Fähigkeit des Menschen, die Leiden und Freuden anderer mitzufühlen und wie eigene nachzuerleben, wenn auch nicht mit gleicher Intensität. Diese Fähigkeit nennt er Sympathie: nicht nach Vernunfteinsichten entscheidet man sich für eine bestimmte Handlung, sondern die gefühlsmäßige Einstellung läßt uns das eine Handlungsmotiv dem anderen vorziehen. Allerdings lassen sich die verschiedenen Gefühlsmomente vernunftgemäß ordnen. — Im Grunde ist mit Einführung der Sympathie nicht allzuviel gewonnen. Zwar ist der Grundsatz der Entsprechung von Lust und eigenem Nutzen nicht aufrecht erhalten, aber das Lustprinzip ist gewahrt: ich handle so, weil ich infolge der Sympathie selbst Lust empfinde, wenn der andere glücklich ist; oder: um mein eigenes Mit-Leiden zu beenden, helfe ich anderen, selbst wenn dies für mich schädlich sein sollte.

Das Lustprinzip stand vor allem im antiken Hedonismus im Mittelpunkt. Unter dem von Sokrates stammenden Begriff der Eudämonie wurde von den Kyrenaikern die Lust verstanden (wobei reflektierend mehr der Genuß der Lust genossen zu werden schien): das Ziel des menschlichen Handelns sei der Genuß, und Tugend Genußfähigkeit. Während Aristipp den momentanen Genuß als allein begehrenswert pries, sah Theodoros doch ein, daß man die Folgen der Handlung beachten müsse. Denn häufig sind die Folgen augenblicklichen Genusses unlustvoll. So sah er das höchste Gut in der heiteren Gemütsstimmung (χαρά). Es scheint den Hedonisten selbstverständ-

lich, daß naturgemäß der Mensch nach der Eudämonie strebt, und sie wollen nichts weiter, als den Weg zeigen, der zu ihr führt. Das, was jeder Mensch ohnehin begehrt, was jedem als Wert erscheint, wird lediglich als Folge bestimmter Handlungen nachgewiesen. So werden im Grunde bekannte Werte als Handlungsmotive gesetzt. In diesem Sinne kann Theodoros behaupten, daß Hingebung an ein Allgemeines, Aufopferung für andere und Vaterlandsliebe Torheiten seien; denn — so müßte er sagen — sie vermitteln ja gar nicht das Glück, sondern nur Leid, das doch keiner begehrt. So liegt der Hedonismus der Kyrenaiker völlig auf der Linie des Egoismus.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Problematik des Epikureismus. Auch für ihn ist die Lust Prinzip des Handelns. Nur daß er im Vergleich zu den Kyrenaikern den verfeinerten Genuß geistiger Freuden noch höher einschätzt. Unberührt muß die Seele bleiben von jeglicher Erregung (ἀταραξία), klar wie das Meer bei Windstille soll der Spiegel der Seele sein (γαλήνη): dies verbürgt dem Menschen die wahre Seligkeit. Der geistvolle Umgang mit Freunden wird als beglückend empfohlen.

Auch für die Kyniker ist das Lustprinzip für die menschliche Tätigkeit maßgebend. Aber sie berücksichtigen die Erfahrung, daß uns manches, was wir begehren, nicht glücklich macht, sondern unsere Begierde nur vergrößert. Vor allem sahen sie in den Kulturgütern nichts, was den Menschen zu der erstrebten Eudämonie führen kann. Nur die verständige Lebensführung, die uns unabhängig von den meisten Bedürfnissen und dem gesellschaftlichen Weltgetriebe macht, trägt die Glückseligkeit in sich selbst. Tugend ist Bedürfnislosigkeit und ist das höchste und einzige Gut. Das Lebensideal besteht in einem Naturzustand, in dem sich der Mensch frei gemacht hat von all den „falschen" Segnungen der Kultur.

An dieser Stelle seien auch die Stoiker erwähnt. Ungeachtet ihrer hohen Ideale von der Gerechtigkeit, der allgemeinen Menschenliebe, der Freundschaft, eines Weltbürgertums, und abgesehen von dem Hinweis auf Pflicht und Verantwortung war die Grundhaltung ihres Lebensideals doch von der Eudämonie bestimmt: der Mensch begehrt die Lust. Welches Leben aber ist lustvoll? So lange ich begehre, empfinde ich Leid, wenn ich nicht erhalte, was ich wünsche. So ist infolge des Begehrens das Leben gemeinhin leidvoll. Am erträglichsten wird es sein, wenn ich auf jede Lust verzichte. Dann aber muß ich mich auch von jeglichem Begehren zu befreien wissen. Der höchste Zustand ist die Apathie, die völlige Beherrschung jeglicher Affekte. — Die Ähnlichkeit mit den Kynikern ist ohne

weiteres zu erkennen. Im Gegensatz aber zu diesen steht der Stoiker im sozialen Leben, betätigt er sich innerhalb einer Gemeinschaft. Damit liegen dem Verhalten aber nicht nur egoistische Motive zugrunde. Die oben aufgeführten Ideale, nach denen sich das Verhalten richtet, lassen es zu, die Stoa den Systemen der Vollkommenheit zuzurechnen.

Alle die hier besprochenen Systeme — vielleicht mit Ausnahme der Stoa — stimmen also darin überein, daß im Grunde jegliche Tätigkeit für den Menschen nur Sinn hat, wenn sie Lust vermittelt bzw. Unlust behebt. Hobbes gab außerdem noch eine Erklärung dafür ab, w a r u m die menschliche Tätigkeit auf Lust ausgeht: weil dies seiner Selbsterhaltung dienlich ist. — Das Lust-Unlustprinzip liegt also teilweise den Theorien des Handelns als Erklärungsprinzip zugrunde (wie bei Hobbes und Lamettrie) teilweise aber erscheint es auch als Ideal, das zu erstreben ist (wie bei den Hedonisten). — Trotzdem dürfte der Unterschied nicht allzu groß sein; denn auch wo die Lust als Ideal auftritt, scheint mir — wenn auch nicht ausgesprochen — eine Theorie des Handelns angenommen zu werden, nach der naturgemäß die Tätigkeit des Menschen das Angenehme bezweckt. Wir haben es gar nicht mit echten Idealen zu tun, die einen neuen Wert in sich tragen, sondern eher mit „Anweisungen", wie man am sichersten erhält, was man ohnehin begehrt, wie oben bereits hinsichtlich des Hedonismus ausgeführt wurde.

Wir sahen, wie in dem, was unter Glück verstanden wird, große Unterschiede herrschen. — „Glück ist immer das, was wir wollen, Glück ist Erfüllung des Strebens. Darum wollen wir jederzeit Glück und nichts als Glück. Aber das Glück ist so verschieden wie die Arten unseres Wollens". (Häberlin: Das Gute, Basel 1926) Welches Glück aber nun wollen wir, welchem Glück gilt unser Streben und Handeln? Häberlin antwortet: „Eben das ist die Zweideutigkeit des Lebens, daß wir zweierlei Glück kennen, daß wir b e i d e wollen. So hat alles zwei Seiten, alles, was wir tun, und alles, was wir mit unserem Tun schaffen". (ebenda). Es soll hier nicht weiter auf die beiden Richtungen des Wollens („Interessenrichtungen") eingegangen werden, wie sie Häberlin als den Willen zur Einheit und Harmonie und den Willen zur Subjektivität, der die Welt als Objekt gegenübersteht, charakterisiert. Zweifellos erscheint, daß wir verschiedene Beglückung kennen: die Lust, der die Befriedigung unserer Sinne gilt, und die Beseligung, die das rechte Tun begleitet, die wir erfahren, wenn wir entsprechend einem Ideal gehandelt haben. Entscheiden wir uns in der Wahl der Motive nun für d i e Handlung, die uns die

höchste Lust verschafft oder die uns beseligt? Und wenn wir die letztere wählen, entscheiden wir uns für sie, weil sie uns beseligt (Lustprinzip) oder weil sie dem Ideal gemäß ist (Vollkommenheit)? Liegt einer Handlung überhaupt nur ein Motiv zugrunde? — Meist widerstreiten sich die „Interessenrichtungen" der Lust und der Beseligung. Dies liegt an der Art unseres Ideals. Die Systeme der Lust (soweit sie überhaupt Ideale aufstellen) bringen weitgehend ihr Ideal mit dem naturgemäßen Luststreben zur Deckung, und die Unterschiede liegen nur in der Nuancierung der Lust (die verschiedenen Formen des Genusses) und der Art der Anweisung, ihrer mit größter Sicherheit teilhaftig zu werden. In diesem Falle wäre eine Handlung doppelt motiviert: sie befriedigt unser Luststreben, und wir billigen sie (sind mit ihr zufrieden), weil sie unserem Grundsatz folgt. Je höher aber das Ideal, umso höher die Beseligung. Trotzdem mag es sein, daß eine Handlung, die einem hohen Ideal folgt, gleichzeitig auch unsere (niedere) Lust befriedigt. Ähnliches besagt auch Hegels „List der Idee": oft bedient sich die höhere Idee in der Geschichte der niederen Instinkte der Menschen, um sich durchzusetzen. Vielleicht auch motivieren wir nur manche Handlung vor uns selbst durch ein (hohes) Ideal, während sie in Wahrheit doch den niederen Trieben entspringt. Auch in diesen Fällen läge der Handlung nicht nur ein Motiv zugrunde. —

Für uns ist jedenfalls hier die Frage wichtig: handeln wir lediglich um glücklich zu sein, ist das Glück — sei es nun Lust oder Beseligung — letzter Zweck des Handelns, oder ist es auch möglich, daß letzter Zweck unseres Handelns die Realisierung einer Maxime unseres Handelns sein kann? Die letztere Frage führt uns zu den Systemen der Vollkommenheit. Alle Systeme des Handelns, die in einem bestimmten Sinn das Ideal von einer vollkommenen Lebensführung aufstellen, das in der Sinngebung menschlichen Daseins besteht, wollen wir unter dem Namen „Systeme der Vollkommenheit" zusammenfassen. —

§ 4. Die Systeme der Vollkommenheit. Ein Übergang von den Systemen der Lust zu den Systemen der Vollkommenheit scheint die Lehre des Sokrates zu sein. Oft wird sie in der Weise interpretiert, Sokrates habe gemeint, die Glückseligkeit sei letzter Zweck des Handelns. Aber rein Tugendbegriff ist inhaltlich so sehr durch eigenen Wert bestimmt, daß es dessen eigentlichem Sinn widerspricht, nur Mittel zum Zweck der Glückseligkeit zu sein. Stark von Sokrates beeinflußt zeigen sich auch noch andere Systeme der Voll-

kommenheit, wie etwa das des Aristoteles, welches von Kant zwar auch noch den Systemen der Glückseligkeit zugerechnet wird, während es Schleiermacher (vergl. Sittenlehre) m. E. mit Recht zu den Systemen der Tätigkeit (oder der Vollkommenheit) zählt. Schleiermacher grenzt die beiden Systeme so gegeneinander ab, daß im System der Lust die Handlung nur das Mittel, im System der Vollkommenheit das Gefühl nur eine nicht gewollte Zulage ist. Wir können dies als heuristisches Prinzip übernehmen. — Wie verhält es sich in dieser Hinsicht nun bei Sokrates? Erschwert wird unsere Untersuchung dadurch, daß Sokrates selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, und wir auf die in vielen unterschiedlichen Darstellungen Xenophons und Platos angewiesen sind. Bei Xenophon wird das Gute schlechthin mit dem Nützlichen gleichgesetzt, sodaß das Sittliche hier nicht unbedingte Geltung hat. Danach würde sich Sokrates nicht allzu sehr von der hedonistischen Schule unterschieden haben. Wäre dies der Fall, so wäre kaum einzusehen, warum Plato gerade Sokrates so sehr in den Mittelpunkt aller seiner Werke gestellt hat. Allerdings ist das kein stichhaltiges Argument.

Unterrichten wir uns kurz aus der Literatur über Sokrates: Bei Hans Meyer (Geschichte der alten Philosophie, München 1925) lesen wir: „Als echter Grieche hat auch Sokrates das oberste Ziel des menschlichen Strebens im Lebensglück und zwar in der Eudaimonie des Einzelnen gesehen. Nach Plato und (!)Xenophon hat er den Begriff der Eidaimonie dahin fixiert, daß die oberste und vorzüglichste Aufgabe eines jeden Menschen die sittliche Selbstvervollkommnung ist. Damit wird die eigentliche Bestimmung des Menschen erreicht, die in einem Leben der Seele, der Vernunft, des wertvollsten Bestandteiles im Menschen, besteht. Mit der Aufstellung dieses Zieles verbindet sich bei Sokrates die andere Grundlehre, daß es zur Erfüllung des menschlichen Lebenszweckes eine absolute Verpflichtung gibt, die sich im individuellen Gewissen kundgibt, in jenem sittlichen Bewußtsein, das als Ausfluß der göttlich gesetzten Weltordnung den Menschen mit einer höheren sittlichen Welt verbindet". (S. 110). Dann wäre also die Handlung nicht Mittel zum Zweck der Lust, sondern in seinem Handeln würde der Mensch diese göttliche Weltordnung auch als für sich verbindlich anerkennen. Dieses Wissen eben um die Weltordnung ist nach Sokrates unerläßlich für rechtes Handeln: die rechte Einsicht bestimmt unweigerlich den Willen des Menschen. — Julius Stenzel (Methaphysik des Altertums, S. 96) schreibt: „Die sophistisch-sokratische Gleichung von Tugend und Wissen umgreift vielmehr als eine „Definition", eine Erfassung des Wesens

(z. B.) der Tapferkeit, nämlich zu diesem ersten hinzu noch eine Erfassung des gesamten Tat- und Wirklichkeitszusammenhanges, an dessen einem Punkt die tugendverwirklichende Tat einzusetzen hat. Sokrates glaubte bekanntlich, daß bei einer klaren Erfassung a l l e r dieser Umstände die Tat notwendig einsetzt." (Vgl. die These der Cartesischen Schule, nach der auch der rechte Wille die notwendige und unausbleibliche Folge der rechten Einsicht ist). „. . . (du hast) dein Dasein in der Welt zu klären, und nicht etwa nur in allgemeiner Reflexion, sondern bis zur Aufhellung, zum Durchschauen der konkreten Tatsituation, also: Tugend ist Wissen". (ebenda S. 97). Nun erkennen wir auch die eigentümliche Rolle der Eudaimonie: die Befolgung der sittlichen Weltordnung, das Leben im Ideal selbst ist das Glück. (vergl. Heinrich Maier: Sokrates, Tübingen 1913, S. 314) „Das persönlich vollkommene Leben bedeutet für den Menschen das höchste Glück, weil sein eigenstes Sehenen dahin zielt". (ebenda S. 318) „Aber alle Güter des Lebens werden Güter doch erst, indem sie sich dem sittlich vollkommenen Leben ein- und unterordnen". (ebda. S. 328) „Für Sokrates ist Lust nur die Befriedigung, die sich aus der Erreichung eines Zieles aus der Verwirklichung eines Begehrungszwecks ergibt, n i c h t d a s Z i e l u n d d e r Z w e c k s e l b s t. Seelenvollkommenheit ist eine aktive, spontane Kraft, deren Betätigung das vollkommene Leben ist. Dieses vollkommene Leben ist das letzte und höchste Ziel des menschlichen Wollens". (ebenda S. 331) An die Verwirklichung dieses höchsten Zieles ist jene Eudaimonie, die Beseligung geknüpft, als Begleiterfolg, nicht aber als Zweck. Dem widerspricht nicht die Unbedingtheit des sittlichen Ideals, dem entsprochen werden soll, selbst wenn es das Leben kostet. Das vollkommene Leben ist dem Menschen naturgemäß; daraus erklärt sich, daß es glückhaft ist. Heinrich Maier drückt diesen Gedanken wohl ein wenig kraß aus, wenn er sagt: „Sittliche Vollkommenheit ist nur eine bestimmte Gestaltung des natürlichen Trieblebens selbst". (S. 388).

Wodurch ist nun bei Sokrates eine Handlung motiviert? Durch das Streben nach Glück (und sei es auch die höchste Form der Glückseligkeit), oder durch den Wert, der in dem Ideal einer vollkommenen Lebensführung liegt? Häberlin müßte antworten: Sie kann nur motiviert sein durch das Streben nach dem Glück. Denn „wir wollen (ja) jederzeit das Glück und nichts als das Glück". Aber diese Antwort wird Sokrates nicht gerecht. Denn dann würde um der Glückseligkeit willen ein tugendhaftes Leben geführt. Dies dürfte aber dem Sokratischen Tugendbegriff widersprechen. Nein: Sokrates wird b e i d e n Grundprinzipien des Handelns gerecht: der Lust u n d der Vollkom-

menheit. Bei weitgehender Parallelität wird aber doch der Vollkommenheit der Vorrang gegeben. Das naturgemäße Streben des Menschen nach Glück wird als berechtigt, die vollkommene Lebensführung als naturgemäß angesehen. Wir wählen aber letztlich nicht den tugendhaften Weg, um glücklich zu werden, sondern wir werden glücklich, weil wir tugendhaft sein wollen. Und wir können die Tugend als letzten, höchsten Wert (höchstes Gut) wollen, weil unsere Vernunft uns die Einsicht in eine göttlich gesetzte, sittliche Weltordnung erschlossen hat, die uns Menschen gemäß ist und der auch unsere natürlichen Begehrungen entsprechen. (Parallelität: Weltordnung — Begehrungen). Es ist also nicht wie bei den Hedonisten, die ihr Ideal den natürlichen Trieben annäherten, sondern umgekehrt: die natürlichen Begehrungen entsprechen dem Ideal, das sich gestaltet hat gemäß der Einsicht in die göttliche Weltordnung. So ist es auch keine „List der Natur", die Hohes erreicht mit niederen Trieben: denn durch unsere Einsicht wissen wir ja um die Entsprechung von Begehren und Sollen. Das vernunftwidrige Drängen der niederen Triebe aber wird ja infolge der Einsicht überwunden. — Diese kurzen Ausführungen dürften genügen, um zu rechtfertigen, daß wir die Lehre des Sokrates den Systemen der Vollkommenheit zurechnen — vorausgesetzt, daß wir überhaupt den historischen Sokrates interpretierten. Es sei erwähnt, daß K. Fr. Hermann (Platonische Philosophie, Heidelberg 1839) z. B. den xenophontischen Sokrates für historisch ziemlich echt hält. (S. 249 ff.).

Wir haben hier darum Sokrates ein wenig ausführlicher behandelt, weil es im Grunde immer wieder dieselben Probleme sind, die in der Ethik und den Theorien des Handelns auftauchen, und die sich gerade bei Sokrates in ihrer gegenseitigen Durchdringung besonders charakteristisch zeigen. Auch werden wir später noch in einer modernen Therorie des Handelns (Mc Dougall) Gedanken wiederfinden, die wir bei Sokrates antrafen.

Die in diesen Paragraphen zu besprechenden Systeme der Vollkommenheit sind im eigentlichen Sinne ethische Systeme, wenn wir darunter solche Systeme verstehen, denen echte Ideale zugrunde liegen, die neue Werte erschließen.

Sofern wir innerhalb der Systeme der Lust mit Idealen zu tun hatten, handelte es sich eigentlich mehr um empfohlene Anweisungen und Richtigstellungen als um Ideale, denn es wurden keine neuen Werte erschlossen: als letzter Wert stand hinter allem doch stets die Lust in ihren verschiedenen Nuancierungen.

Gehen wir nun über zu der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. — In den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehren" führt Schleiermacher Aristoteles als Beispiel dafür an, wie einer, „dessen Lehre auf reine Tätigkeit ausgeht, auch die Lust zu behandeln weiß". Er interpretiert wie folgt: Die Lust ist zwar notwendig verbunden mit einer naturgemäßen Handlung, ist aber nicht das, worauf abgezielt wird. Der sittliche Wert liegt nicht in der rechnenden Gesinnung, sondern dem beweglichen Wert der Handlung. Die Glückseligkeit ist eine Lebensweise, die keine anderen Bestandteile haben kann als Handlungen. Die Lust ist lediglich ein Zeichen der Vollendung. Die Lust wird begehrt als Probe und Bewährung einer zur Vollkommenheit gediehenen Handlung. Die Art, wie Aristoteles aus dem Gesetz der Selbsterhaltung folgert, daß das ethische Gesetz (die reine Tätigkeit) um seiner selbst willen geliebt werden muß, zeichnet die schärfste Grenzlinie zwischen den beiden Systemen der Lust und dem der Tätigkeit. Vollkommenheit und Glückseligkeit sind sittlich durchaus verschiedene Hinsichten und sind nicht miteinander zu verschmelzen. (vergl. S. 43 ff.).

Dieser Interpretation gegenüber muß allerdings gesagt werden, daß in der Nikomachischen Ethik (= N. E.) manche Aussagen stehen, welche die Eudaimonie als Endziel allen Handelns zu erläutern scheinen, (so N. E. I, 5 Ende). Dann scheint die Tugend also doch die Stelle eines Mittels zum Zweck einzunehmen? Nein: denn sie ist auch um ihrer selbst willen liebenswert, und wer sich nur darum um sie bemüht, weil sie glücklich macht, der verfällt einer Art Egoismus und entfernt sich so von der Tugend. Einzig in Betätigung der Tugend ist die Glückseligkeit zu finden. Oder mit anderen Worten: die Tugend führt nicht zur Glückseligkeit, sondern sie wird fast gleichgesetzt mit ihr und ist nicht von ihr abtrennbar. — Jede Tätigkeit ist mit Lustgefühlen verbunden, die der tugendhaften Tätigkeit eigentümliche Lust ist sittlich, die der lasterhaften eigentümliche unsittlich. Die Glückseligkeit besteht nun nicht in solchen Vergnügungen, die jeder Erste Beste genießen kann, sondern in den tugendgemäßen Tätigkeiten. Nichts, was zur Glückseligkeit gehört, darf unvollkommen sein. (vergl. N. E. X, 5 ff.). Die Glückseligkeit ist das höchste Gut. Das höchste Gut aber für den Menschen ist die der vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit, (Editio Acad. reg. Boruss., graece, Berlin 1831 1098 a) wobei dem theoretischen Leben der höchste Vorzug gegeben wird. (vergl. Überweg: Gesch. der Philos. Altert. 12. Aufl. S. 392). —

Das hohe sittliche Ideal des Aristoteles kommt auch in folgender Stelle klar zum Ausdruck: „Ist nun die Vernunft im Vergleich mit

dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein. Man darf aber nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf menschliches und als Sterbliche auf sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zwecke tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben". (1177 b). Diese letzte Stelle dürfte wohl entscheidend sein. „Dem Besten, was in uns ist nachzuleben" heißt aber wohl, nach der Vollkommenheit streben. Harald Höffding (Ethik) nennt daher die Lehre des Aristoteles (sowie die Platos) eine „Ethik des harmonischen Individualismus". Aus dem Angeführten ist wohl klar geworden, daß in der Ethik des Aristoteles das entscheidende Motiv des Handelns nicht die Glückseligkeit sein kann, sondern die vollkommenste Tugend. — Im dritten Buch der Nikomachischen Ethik kommt Aristoteles näher auf die Psychologie des Handelns zu sprechen und erkennt dort die große Bedeutung des Freiheitsproblems für alles ethische Handelns, denn was „unfreiwillig" (ἀκούσιος) getan wird, muß Verzeihung finden, und nur dem, was „freiwillig" (ἑκούσιος) getan wird, kommt Lob und Tadel zu. Unfreiwillig ist, was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht, freiwillig dagegen, dessen Prinzip in dem Handelnden ist und zwar so, daß er auch die einzelnen Umstände der Handlung kennt. (1111 a). Der Tugend eigentümlich ist die Wahl (Προαίρεσις) eigtl. = Vornehmen, Entschluß, Wahl) oder, wie wir vorne sagten, die Entscheidung. Daß man frei entscheiden kann, wird von Aristoteles postuliert. Je nachdem wir nun das Gute oder Böse wählen, zeigt sich unsere sittliche Beschaffenheit. Wir wählen das, von dem wir wissen, daß es wertvoll ist (Güte besitzt). Unsere Ansichten (δόξα) können natürlich die Wahl bestimmen. Aber möglich ist auch, daß man entgegen seiner besseren Einsicht den niederen Trieben gemäß das Schlechte wählt. In der Wahl wird überlegt. Unsere Überlegung (βούλευσις = Beratung) aber betrifft nicht das Ziel — das hat man sich schon vorher gestellt — sondern die Mittel, es zu erreichen. Jede Überlegung ist ein Suchen nach dem zweckmäßigsten Mittel. Was wir als unmöglich erkennen, lassen wir fallen. Vom Menschen geht letztlich die Initiative zum Handeln aus: er ist Prinzip (ἀρχή) des Handelns. Der Gegenstand der Wahl steht also in Abhängigkeit von uns, da wir ihn als Mittel für einen Zweck benutzen; wir begehren ihn mit Überlegung. Damit ist die Wahl selbst ein überlegtes Begehren (βουλευτικὴ ὄρεξις = beratendes Begehren). — Es kam uns hier nicht darauf an, eine lückenlose Darstellung der „Ethica Niko-

machia" zu geben, sondern nur, die Prinzipien aufzuzeigen, nach denen sich bei Aristoteles (sittliches) Handeln vollzieht. Als dieses Prinzip erkannten wir die Tugend und nicht eigentlich die Glückseligkeit, wenn es nach dem Text auch oft so schien. Denn wenn Glückseligkeit als die der vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit charakterisiert wird, dann entspricht diese der T u g e n d, und nicht umgekehrt: die Tugend ist also letztes Ziel des Handelns! Damit können wir der Interpretation Schleiermachers zustimmen. Die nähere Bestimmung der vollkommensten Tugend und der einzelnen Tugenden, die in der Nikomachischen Ethik einen breiten Raum einnimmt (z. B. der Begriff des „Mittehaltens"), glaubten wir hier übergehen zu können. Steht dieses letzte Ziel (die Tugend) fest, so „wählen" wir die zweckmäßigsten Mittel durch einen Akt der Überlegung aus, wobei wir die Möglichkeit der freien Entscheidung haben. Diese Auswahl (Προαίρεσις) wird von Aristoteles als „eins vor dem andern Herausheben" erläutert, was ein gutes Bild von dem psychologischen Vorgang gibt. Der Gesichtspunkt, nach dem dies geschieht, ist der der Zweckmäßigkeit im Hinblick auf das Ziel, das selbst ja schlechthin das höchste Gut (der höchste Wert) ist. Es wird auch nicht verkannt, welche Rolle unsere Ansichten und Meinungen (= „Einsichten"?) bei der Wahl spielen, und daß unsere niederen Triebe Handlungen zeitigen können, die entgegen unserer besseren Einsicht sind. — Im ganzen gesehen ist die Ähnlichkeit der Nikomachischen Ethik mit der Lehre des Sokrates nicht zu verkennen, wenn wir richtig interpretiert haben.

Als ein drittes System der Vollkommenheit sei schließlich noch kurz das von L e i b n i z erwähnt. Das Streben aller Wesen nach Vollkommenheit wird als ein „Gesetz der Natur" angenommen. Damit wäre schon das Erklärungsprinzip für alles Handeln gegeben. Des weiteren ist jeder Schritt zur Vollkommenheit hin mit Lust gepaart, jeder Rückschritt mit Unlust. Die moralischen Wahrheiten stammen nicht aus der Erfahrung: nur bei Gelegenheit können die Objekte dazu beitragen, diese Wahrheiten zu wecken; sie sind angeboren. Aber sie sind nicht als aktuelle Tätigkeiten angeboren, sondern als Neigungen, Dispositionen, Fertigkeiten. Als eingeborene Idee gilt auch die Idee Gottes und die der Tugend, Das sittlich Gute wird mit der Eudämonie für identisch erklärt, was auch im folgenden Satz zum Ausdruck kommt: „Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Übereinstimmung, Ordnung und Schönheit (sind) an einander verbunden, welches von wenigen recht angesehen wird". (Leibniz: Schriften; Herausg. C. J. Gerhardt VII,

87) (vergl. Windelband: Gesch. d. Philos., und Überweg III., 12. Aufl., S. 338/39). Also nicht infolge seiner Einsicht (Sokrates), sondern weil der Mensch in einer allgemeinen harmonischen Weltordnung steht, handelt er sittlich, d. h. seiner Vervollkommnung gemäß. Jede Handlung, die dieser Harmonie nicht entspricht, ihr entgegengesetzt ist, jeder „Rückschritt" ist daher mit Unlust verbunden. —

Damit möge dieser Paragraph seinen Abschluß finden.

§ 5. Die Theorie Mc Dougalls. Hier folge nun eine kurze Darstellung der Theorie des Handelns, wie sie William Mc Dougall ausführt. (Grundlagen einer Sozialpsychologie, Verl. Gust. Fischer 1928).

Das Verhalten eines Lebewesens läßt sich ganz allgemein in die folgenden vier Punkte gliedern: 1. Es ist ein (zielbewußtes) Streben, das am Hindernis bis zur Erreichung der natürlichen Grenze wächst; 2. Dieses Streben variiert je nach Bedarf; 3. Der gesammte Organismus des Lebewesens strebt; 4. Jedes Streben ist immer wieder neu; es ist keine mechanische Wiederholung, und jedem Einzelfall angepaßt. — Die bewußte Willensanstrengung ist nicht der Grundtypus der Zweckhandlung. Der Begriff der Zweckhandlung ist daher so zu erweitern, daß er die niederen Formen des Verhaltens ebenso umfaßt wie die höheren (S. 253). Die höchste Stufe des Verhaltens ist die „Lebensführung", das Verhalten des selbstbewußten vernünftigen Wesens. Nun scheint jeder seelische Vorgang stets ein Akt des Begehrens zu sein, der eingeleitet und geführt wird von einem Erkenntnisvorgang oder der Auffassung einer bestimmten Situation; d. h. dieses Wissen oder Erkennen ist ein Gewahrwerden von etwas oder einem Zustand, der als gegeben vorhanden ist; gleichzeitig aber ist mit dem Gewahrwerden dieses Zustandes eine Vorwegnahme irgendeiner Veränderung gegeben. (S. 254). Die Vorstellung von einem Ziel ist nun aber nicht die bestimmende Bedingung einer Zweckhandlung. Denn wir können uns schließlich alle möglichen Handlungen und Ziele vorstellen, ohne sie auch auszuführen. (S. 255). Die Vorwegnahme dient also nicht zur Auslösung, sondern nur zur Führung einer Handlung. Entscheidend für das Zustandekommen einer Handlung ist, daß eine latente Disposition zum Handeln (Willenstendenz) geweckt wird (S. 255): Wenn ein Lebewesen einem Zweck oder Ziel zustrebt, so geschieht dies deshalb, weil es als letzten Wesenszug seiner Konstitution etwas besitzt, was wir nur eine latente Disposition zur Zielstrebigkeit nennen können, eine Disposition des Strebens, die durch die Wahrnehmung eines Objekts hervorgerufen wird. Jeder Organis-

mus hat seiner Art entsprechend eine Vielheit solcher Dispositionen, die einen Teil seiner ererbten Lebensausrüstung für den Daseinskampf darstellen. Sie könen im Laufe des Lebens in gewisser Weise modifiziert und differenziert werden (S. 257). — Damit ist die Grundstruktur der Mc Dougallschen Theorie eigentlich schon dargelegt. Der Akzent liegt klar auf dem Begehren. In kurzen Worten würde das etwa heißen: wir essen nicht, weil wir uns die Speise als (lustbetontes) Ziel vorstellten, sondern weil wir Hunger haben. Von Natur aus sind wir wie alle Lebewesen zum „Speisebegehren" disponiert. Damit steht Mc Dougall im Gegensatz zu vielen Theorien des Handelns, mit denen er sich auch z. T. auseinandersetzt:

Die Theorie des „psychologischen Hedonismus", die alles Handeln darauf zurückführt, daß wir sozusagen die Lust vorwegnehmen, die uns durch die Erreichung des Zieles zuteil wird (vgl. Kyrenaiker), wird mit dem Hinweis abgelehnt, daß man diese Fähigkeit der Vorwegnahme den niederen Tieren nicht zumuten könne, deren Verhalten also jedenfalls nicht so erklärt werden dürfe. Dabei geht Mc Dougall von der Voraussetzung aus, daß die Grundstruktur des Verhaltens der niederen Tiere dieselbe ist wie die des Menschen. — Die Freude oder das Leid können wohl zum Ergebnis werden, aber das Begehren danach oder die Abneigung dagegen ist nicht notwendigerweise oder gewöhnlich ein wichtiger Bestandteil des Motivs (S. 219).

Nicht ganz so einfach läßt sich dagegen die allgemeine Lust-Unlusttheorie erledigen, für welche die gegenwärtige Lust oder Unlust für die Handlung allein bestimmend ist: Die Erkenntnis irgendeiner Situation treibt uns nur insoweit zu Handlungen, als sie ein lustvolles oder unlustvolles Gefühl in uns erweckt. Jeder seelische Vorgang besitzt einen bestimmten Gefühlston. — Zur Kritik sagt Mc. Dougall: Jegliches Streben kann sowohl lustvoll wie unlustvoll sein: der Hunger ist unlustvoll, der Gedanke an das Essen lustvoll. Nun kann man wiederum bei den niederen Tieren nicht ein so ausgesprochenes Vorstellungsleben voraussetzen, daß sie eine lustvolle Vorstellung des zu erreichenden Zieles haben; also bleibt für sie nur die Unlust. Diese Unlust ist aber eine solche eines unbefriedigten Begehrens, welches letztere also noch dieser Unlust zugrunde liegt. Dieses Begehren besteht aus einer ganz spezifischen Disposition zu handeln. Bei neugeborenen Tieren kann man z. B. gleich den Trieb zu saugen feststellen. Besteht Aussicht, daß mein Begehren von Erfolg ist, so ist es lustvoll, sonst unlustvoll (so der Hunger eines Schiffbrüchigen!). Ausdrücklich wird bemerkt, daß die Stärke des Begehrens völlig unabhängig ist von der Qualität und Intensität der lustvollen Tönung.

Aber umgekehrt ist die lustvolle Tönung wohl vom Begehren bedingt: seine Qualität vom Erfolg oder Mißerfolg (Wissen um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit) des Strebens, seine Intensität von der Stärke des Triebes. —

Für unsere Arbeit nun ist es von besonderer Wichtigkeit, ob innerhalb der Mc Dougallschen Theorie auch moralische Handlungen möglich sind. Kann man sinnvoll da von Idealen sprechen, wo alles Handeln letztlich abhängt von einer Disposition zu einem bestimmten Begehren? Die Stellung Mc Dougalls zu diesem Problem ist besonders interessant. Es wird behauptet, daß manche Handlungen nicht dem stärkeren, sondern dem schwächeren Motiv zufolge geschehen. Dieses schwächere Motiv wird aber unterstützt vom W i l l e n. Dieser wird scharf unterschieden vom Begehren: Das wesentliche Merkmal des Willens, welches es vom bloßen Begehren oder dem einfachen Konflikt im Begehren abhebt, ist, daß die Persönlichkeit als Ganzes oder der innerste Zug oder der Kern der Persönlichkeit, der Mensch selbst oder alles, was er und andere als den wesentlichsten Teil seines Ich ansehen, auf die Seite des schwächeren Motivs gezogen wird; während ein bloßes Begehren als etwas erlebt werden kann, das der Beziehung zum innersten Kern der Persönlichkeit, dem Ich fremd ist, eine Kraft, die wir nicht als die unsere anerkennen, auf welche wir oder unser innerstes Selbst mit Schrecken und Abscheu blicken können. (vergl. Rothacker: Die Schichten der Persönlichkeit: Das Ich ist als ein seelisches „Zentrum" der Gesamtpersönlichkeit anzusprechen (S. 15). Aus diesem Zentrum entspringt also der Wille, während das Begehren aus der vegetativen Schicht stammen dürfte). Das Begehren, das auch im schwächeren Motiv vorhanden sein muß, wird also mit anderen Worten vom Willen unterstützt, der den „Kern der Persönlichkeit" mit zum Einsatz bringt. Dies ist aber nur möglich, weil im Willen selbst ein Impuls wirksam ist, der aus der Selbsteinschätzung stammt. Damit kann das Wollen definiert werden als die Unterstützung oder Verstärkung eines Begehrens oder einer Bestrebung durch das Mitwirken eines innerhalb des Systems der Selbsteinschätzung erzeugten Impulses (S. 213). Das Wollen ist also keine negative Funktion (wie bei James und Wundt), sondern es hat ein positives Wachsen der Energie wesentlich zur Voraussetzung (S. 210).

In der gesamten Aneignung der verfeinerten Bestandteile der moralischen Überlieferung nun wird sich die angeborene Veranlagung des Individuums mehr oder weniger fühlbar machen (S. 191). Das Individuum kann sich so das Ideal einer Lebensführung erwerben. Es erhält durch seine primären, instinktiven Anlagen, die in zusammen-

gesetzten moralischen Gesinnungen geordnet werden, den Antrieb, nach der Verwirklichung eines solchen Ideals zu streben (Seite 195). Zum Begriff der Persönlichkeit gehört „Charakter". Diesen könnten wir vielleicht nach Mc Dougall als ein organisiertes System zu wollen definieren; moralisches Wollen ist dann der Ausdruck von Charakter (S. 276). Eine wesentliche Bedingung für einen starken Charakter scheint die Organisation der Gesinnungen nach einem harmonischen und hierarchischen System zu sein (S. 221). Wenn wir uns aber die Bestandteile der moralischen Überlieferung aneignen, dann müssen wir auch fähig sein, über moralische Güter zu urteilen. Aber nur der Besitz eines entwickelten moralischen Charakters befähigt uns, richtig über die relativen Werte der moralischen Güter zu urteilen, und er drängt uns dazu, dem besten zu folgen. Diese komplexe Organisation des moralischen Charakters im Individuum wird nur im langsamen Prozeß eines durch viele Jahre andauernden und unter dem ständigen Druck der sozialen Umgebung und der moralischen Überlieferung vor sich gehenden Wachstums erworben. Unser „Pflichtgefühl" ist auf niedriger Stufe unser Gefühl dafür, was unsere Mitmenschen von uns verlangen; auf einer höheren moralischen Stufe ist es das Gefühl dafür, was wir von uns selbst verlangen dem Ideal entsprechend, das wir uns von einem Charakter gebildet haben (S. 275). Aber nur der wird von sich selbst etwas verlangen, was dem Ideal eines Charakters entspricht, wer sich selbst hoch einschätzt: Zur Erzeugung eines moralischen Charakters im eigentlichen Sinne muß die starke Gesinnung der Selbsteinschätzung mit einem Ideal der Lebensführung verbunden sein, und diese muß sich über die Abhängigkeit von der Beachtung der breiten Masse erhoben haben (S. 223/24) Das Verhalten wird also hier nicht mehr bestimmt von der Billigung oder Mißbilligung einer bestimmten sozialen Gemeinschaft, sodaß bloß für eine rein gesetzliche Einstellung Spielraum vorhanden wäre (S. 188), sondern das Verhalten ordnet sich nach einem Ideal vom Verhalten. Letztlich verantwortlich für alles Handeln ist der Einzelne vor sich selbst entsprechend dem in seinem Charakter harmonisch geordneten System der Gesinnungen. Dies läuft auf eine Gesinnungsethik hinaus, nach der das Tun ethisch nur aus der Gesinnung des Handelnden zu beurteilen ist. (vergl. Nikolai Hartmann).

Was treibt nun aber den Einzelnen dazu, ein Ideal einer Lebensführung als Richtlinie für sein Verhalten aufzustellen? Wie ist es möglich, den Willen zum Einsatz zu bringen, so daß das schwächere Motiv unterstützt wird? Die Antwort lautet: der aus der Selbsteinschätzung stammende Impuls macht das Wesen des Willens als ein

Anwachsen der Energie erklärlich. Was aber heißt schließlich „Selbsteinschätzung"? Die letzten Hintergründe versucht Mc Dougall aufzudecken, wenn er sagt, daß dem Trieb der Selbstbehauptung und der Selbstentfaltung und der ihn begleitenden Emotion des positiven Selbstgefühls besondere Bedeutung beizumessen sei (vergl. S. 226). Es entspricht also letztlich dem natürlichen Wesen des Menschen, seinen Charakter einem hohen Ideal entsprechend zur Entwicklung zu bringen und sich danach im Leben zu verhalten. Zwar handelt mancher, der die schönsten moralischen Gesinnungen hat, oft in einer Weise, die keineswegs bewundernswert ist, weil häufig die Wünsche und Abneigungen, die aus konkreten Gesinnungen entstehen, stärker zu sein pflegen als solche aus abstrakten (vergl. S. 192). Aber die den Charakter ausmachenden abstrakten Gesinnungen, verkörpert durch Ideale und Maximen, lassen den Einzelnen innerlich nie zur Ruhe kommen, bis er sich ihnen entsprechend verhält. So führt auch nach Mc Dougall jeder Mensch einen Kampf um seine einem bestimmten Ideal entsprechende Vollkommenheit. Und dieses Ideal richtet sich schließlich ebenfalls nach dem Grade der Einsicht — ganz ähnlich wie bei Sokrates. Auch dort entsprach dieses Streben nach Vollkommenheit dem natürlichen Wesen des Menschen: „Sittliche Vollkommenheit ist nur eine bestimmte Gestaltung des natürlichen Trieblebens selbst". (Heinrich Maier). — Diese Parallele mag überraschen, weil die Ausgangspunkte beider Anschauungen so sehr verschieden sind: Sokrates ging aus von dem Glauben, daß das rechte Wissen um die Dinge in der Welt und ihre Verhältnisse notwendig den Menschen zu einem tugendgemäßen Leben führen müsse; Dc Dougall untersucht die verschiedenen Formen des Verhaltens und findet, daß sich das Verhalten auf der höchsten Stufe ordnet nach einem Ideal zum Verhalten. — Während Sokrates allerdings den Begriff der Tugend mit einem bestimmten Inhalt versieht, bleibt für Mc Dougall das entsprechende Ideal völlig unbestimmt: praktisch handelt jeder Mensch nach seinen eigenen Idealen. Dieser Unterschied liegt darin, daß Sokrates Ethiker ist, Mc Dougall aber seine Untersuchung als Psychologe durchgeführt hat. Und so gibt sich Mc Dougall auch nicht damit zufrieden, nur allgemein festgestellt zu haben, daß der Mensch infolge seiner natürlichen Begehrungen in der Lage ist, Idealen gemäß zu handeln, sondern er hat die verborgene Wurzel, die dem Begehren nach der Realisierung selbst der höchsten Ideale zugrunde liegt, aufzudecken versucht: es ist der Trieb der Selbstbehauptung und Selbstentfaltung, auf welchen letztlich alles ethische Handeln zurückgeht. Mc Dougall bemerkt hierzu zwar ausdrücklich: Die verborgene Wur-

zel soll dem Wert und der Würde des moralischen Verhaltens keinen Abbruch tun. (S. 226); Trotzdem läßt sich aber nicht leugnen, daß damit im (ethischen) Handeln wieder ein egoistisches Moment eine Rolle spielt, wenn auch in anderer Weise wie im selfishsystem des Hobbes. Es fragt sich nur — und das ist für unsere Arbeit von Wichtigkeit — ob eine Tat in ihrem letzten Sinne möglich ist, wenn sich das Handeln auf ein egoistisches Prinzip zurückführen läßt. Eine Antwort auf diese Frage können wir hier noch nicht geben, da wir erst wissen müssen, was unter „Tat" zu verstehen ist. Aus dem Vorhergehenden aber dürfte klar geworden sein, daß Mc Dougall wenigstens unsere frühere Frage, ob man überhaupt sinnvoll da von sittlichen Idealen sprechen kann, wo alles Handeln letztlich abhängt von einer Disposition zu einem bestimmten Begehren, bejahend beantwortet. Doch scheint mir hier noch eine gewisse Schwierigkeit vorzuliegen:

Entweder man macht die jeweilige Ausgeprägtheit der einzelnen Dispositionen zu den entsprechenden Begehrungen abhängig von der psychologischen Grundstruktur und von außen kommenden schicksalhaften Einflüssen; dann aber hat das Individuum nicht die Freiheit, seinen Willen zur Unterstützung des an sich schwächeren Begehrens einzusetzen, das auf die Realisierung sittlicher Ideale abzielt, sondern der der Gesinnung der Selbsteinschätzung zugrunde liegende (egoistische) Trieb der Selbstbehauptung und Selbstentfaltung ist von Natur her schon so ausgeprägt, daß das „schwächere" Motiv von vorn herein eigentlich das stärkere war.

Oder es bleibt — psychologisch gesehen — letztes Geheimnis, wie durch freien Einsatz meines Willens das schwächere Motiv im moralischen Verhalten wirksam werden kann. Gibt es diese Freiheit, dann wäre es vergeblich, darüber hinaus noch letzte Wurzeln aufspüren zu wollen.

Wo Freiheit vorzuliegen scheint, wird im allgemeinen die Psychologie versuchen, ein solches Verhalten zu erklären, in der Annahme, daß es sich in Wahrheit nicht um Freiheit, sondern um einen Mangel an Einsichtigkeit handelt. Erst „wo die Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, hört alle Erklärung auf". (Kant) Ein Psychologe wird aber wohl kaum (wenigstens innerhalb seiner Wissenschaft) eine solche Grenze der Bestimmbarkeit nach Naturgesetzen als für seine Forschung verbindlich anerkennen. Daher wird von dieser Seite die Freiheit auch fast immer für unmöglich gehalten.

K a n t hat diese Verhältnisse schon klar erkannt und auf die Bedeutung der Freiheit für ethisches Handeln — und somit auch

für die Tat — hingewiesen. — Es folge kurz die Darstellung seiner Ethik.

§ 6. Kants Ethik. Nach Kant gehört der Mensch als vernünftiges Wesen zwei Bereichen an: der Sinnenwelt und der Verstandeswelt. Mithin hat er zwei Standpunkte, nach denen er sich selbst und die Gesetze aller seiner Handlungen betrachten kann: Sofern er zur Sinnenwelt gehört, sieht er sich als unter Naturgesetzen stehend, also als unfrei an (Heteronomie); sofern er aber zur intelligiblen Welt gehört, steht der Mensch unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig und nicht empirisch sind, sondern lediglich in der Vernunft gegründet sind. Als ein vernünftiges, also zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Einsatzmöglichkeit seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken. Denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ist Freiheit. (vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ausg. Reclam S. 82). Daher ist es erklärlich, daß für die Psychologie der Mensch unfrei sein muß, da sie als Wissenschaft verstandesgemäß vorgeht und so innerhalb der empirischen Sphäre bleibt. Es ist die Tätigkeit des Verstandes, die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen. Wird das Verhalten des Menschen aber unter Regeln gebracht, wie es die Psychologie tut, so wird sich kaum Freiheit feststellen lassen, da es ja zu deren Wesen gehört, keiner Regel unterworfen zu sein.

Mit der Idee der Freiheit nun ist der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden. Autonomie bedeutet aber, daß der Wille sich selbst Gesetz ist und zwar unabhängig von der Art irgendeines der Gegenstände des Wollens (S. 78). Mit der Autonomie ist zugleich das letzte Prinzip der Sittlichkeit für das Handeln aller vernünftigen Wesen gegeben (S. 93). Bei sittlichen Entscheidungen nun ist so zu wählen — darin besteht das Wesen der Autonomie —, daß die Richtlinien der Wahl im Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen werden (S. 78). So lautet der „kategorische Imperativ": stets nur nach derjenigen Maxime zu handeln, durch die man zugleich wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz werde (S. 55). Der Imperativ ist also lediglich formal, nicht inhaltlich näher bestimmbar. Ihm zugrunde liegt der schlechthin gute Wille: Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille (S. 21). Infolge des guten Willens besteht der sittliche Gehalt einer Handlung nicht darin, sie aus Nei-

gung, sondern allein aus Pflicht zu tun (S. 23). Nun hat eine Handlung aus Pflicht ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche erreicht werden soll, sondern allein in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, und sie geschieht mit Notwendigkeit aus Achtung vor dem moralischen Gesetz. Zu dem beabsichtigten Objekt meiner Handlung kann ich zwar Neigung haben, niemals aber Achtung (S. 29). Nur das bloße Gesetz kann ein Gegenstand der Achtung sein und damit auch ein Gebot (Imperativ). Die Achtung ist eigentlich die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Alles moralische Interesse ist also wohl zu unterscheiden von Neigung und besteht lediglich in der Achtung vor dem Gesetz (S. 31 Anm.). Freilich kann die Vorstellung des Gesetzes nur in vernünftigen Wesen stattfinden, die also vermöge ihrer Vernunft der intelligibelen Welt angehören und somit Beziehung haben zu den sittlichen Ideen. Objektiv besteht das Gesetz und subjektiv die reine Achtung vor diesem praktischen Gesetz und damit auch die Maxime als das subjektive Prinzip des Wollens, diesem Gesetze selbst mit Abbruch aller eigenen Neigungen Folge zu leisten (S. 30). Die Pflicht, diesem Gesetz Folge zu leisten, liegt vor aller Erfahrung in der Idee einer Vernunft, die den Willen durch Gründe a priori bestimmt. Also nicht aus der Erfahrung (empirische Einsicht) erwachsen sittliche Handlungen, sondern sie werden allein aus der Vernunft geboten, unabhängig von allen Erscheinungen und jeglichem Beispiel. Der Erfahrung nach können solche Handlungen sogar unklug sein: für den Imperativ besagt dies nichts; denn er gebietet unmittelbar und ohne die Bedingung einer bestimmten zu erreichenden Absicht, also kategorisch (S. 49).

Sämtliche anderen Prinzipien der Sittlichkeit werden als heteronom abgelehnt (vgl. S. 80—84). Überall da, wo das Handeln des Menschen b e d i n g t ist — sei es durch Triebbestimmung oder den Zweck der Glückseligkeit oder durch ein der menschlichen Natur enstprechendes Streben nach Vollkommenheit — immer haben wir es da nicht mit einer sittlichen Handlung im eigentlichen Sinne zu tun. Zwar kann eine Handlung der Pflicht gemäß sein, d. h. die Handlung als solche kann der Pflicht entsprechen: wenn sie aber aus N e i g u n g, und nicht a l l e i n a u s P f l i c h t geschieht, so ist sie doch in Wahrheit keine sittliche Handlung. Nur wenn sie aus Achtung vor dem moralischen Gesetz getätigt wird, ist eine Handlung wahrhaft sittlich zu nennen: nur dann ist der schlechthin gute Wille sich selbst Gesetz, ist er autonom und frei. In den anderen Fällen gibt sich der Wille nicht selbst das Gesetz, sondern ein fremder Antrieb:

die Natur, die Erfahrung, die soziale Gemeinschaft, Gott: immer ist es nur Heteronomie (S. 83).

[Die starke Betonung der Pflicht gegenüber der Neigung veranlaßte Schiller zu folgender Kritik:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung;
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin"
„Da ist kein anderer Rat! Du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut"].

Es muß zugegeben werden, daß die Ethik Kants von außerordentlicher Konsequenz ist. Alle Schwierigkeiten, die sich bei der Erörterung über sittliches Handeln auftun, hat Kant berücksichtigt. Für ihn ist die Freiheit und die Möglichkeit des kategorischen Imperativs keine Konstruktion zum Zwecke einer Rettung sittlichen Handelns, sondern er glaubt beide in ihrer absoluten Geltung nachweisen zu können: Mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, setzt sich der Mensch in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die seiner Begierden im Bereiche der Sinnlichkeit, weil er von dem Wunsch, gute Maximen zu befolgen, keine Vergnügung der Begierden erwarten kann, sondern nur einen größeren inneren Wert seiner Person. (vgl. Mc Dougall: Selbsteinschätzung). Diese bessere Person glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, wozu ihn die Idee der Freiheit, d. h. der Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt unwillkürlich nötigt. Sofern der Mensch Glied der intelligibelen Welt ist, ist das moralische Sollen für ihn eigenes notwendiges W o l l e n, und es wird erst zum S o l l e n, sofern er zugleich Glied der Sinnenwelt ist (S. 95). Innerhalb der empirischen Welt folgt also das Handeln den Trieben oder dem Prinzip der Lust (Neigung) (vgl. § 3); aber in der intelligiblen Welt läßt sich die einzelne Handlung nicht mehr psychologisch erklären (unter Regeln bringen), da hier vermöge der Freiheit der autonome Wille bestimmend ist. Eine s i t t l i c h e Handlung kann der Mensch aber lediglich tätigen, wenn er als vernünftiges Wesen der intelligiblen Welt zugehört. Der ethische Optimismus Kants kommt besonders klar zum Ausdruck in folgender Stelle der „Kritik der Urteilskraft": Gesetzt also: ein Mensch überredete sich, teils durch die Schwäche aller sehr gepriesenen spekulativen Argumente, teils durch manche in der Natur und Sinnenwelt ihm vorkommende Unregelmäßigkeiten bewogen, von dem Satze: es sei kein Gott; so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze

der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ohngescheut zu übertreten beschließen wollte. (Ausg. Reclam S. 348/49). Selbst für einen Atheisten bleibt die Gültigkeit des moralischen Gesetzes bestehen!

Mit dieser kurzen Darstellung der Ethik Kants möge dieser Abschnitt über die Problematik des Handelns seinen Abschluß finden. Wenn auch bei den meisten ethischen Systemen, vor allem bei denen der Vollkommenheit, die Innerlichkeit für das Handeln bedeutsam ist (Begriff der Tugend), so wird doch bei Kant besonders deutlich die Gesinnung in den Mittelpunkt gerückt: eine Handlung kann ethisch lediglich nach der Gesinnung (guter Wille) beurteilt werden, also aus der Innerlichkeit des Handelnden, und nicht danach, ob sie bestimmten äußeren sittlichen Vorschriften entspricht. Und infolge der Freiheit hat jeder Mensch auch die Möglichkeit, seinem guten Willen entsprechend zu handeln. Es sind also nicht nur egoistische Handlungen möglich oder solche, die einer heteronomen Sittlichkeit entsprechen, sondern auch selbstlose, die getan werden aus Achtung vor dem in der Innerlichkeit erlebbaren moralischen Gesetz. — Diese Gesinnungsethik sieht aber nicht die Gefahr, die für das Handeln und besonders für die Tat aus einer allzu übersteigerten Verinnerlichung erwachsen kann: die gute Gesinnung ist zwar da, aber sie wirkt sich nicht aus. Damit eine Tat auch getan wird, müssen außer der guten Gesinnung noch andere wichtige Momente, wie Einsicht in die äußere Situation, vorhanden sein, die herauszufinden zu unserer Aufgabe gehört.

II. Analyse des Begriffes „Tat".

§ 7. Beurteilungscharakter der Tat. Wir sagten schon vorne, daß jede Tat eine Handlung sei. Aber umgekehrt ist nicht jede Handlung eine Tat. Wir müssen also zusehen, in welcher Weise der Begriff der Handlung einzuschränken ist, sodaß er für die Tat zutreffend wird. Welche besonderen charakteristischen Merkmale machen die Handlung zu einer Tat?

Der Begriff „Tat" stammt aus der lebendigen geschichtlichen Wirklichkeit. Wir dürfen ihn daher nie aus seinem Lebenszusammenhang herausgelöst betrachten. Seine Bedeutung müssen wir sozusagen dort „abzulesen" versuchen, wo uns die Tat in der konkreten geschichtlichen Mannigfaltigkeit begegnet. Darum ist es wohl nicht angebracht, eine Definition der Tat zu formulieren. Hierdurch würde man zu leicht der Gefahr einer einseitigen Abgrenzung erliegen, so daß wichtige, zur Tat gehörende Momente ausgeschlossen würden. Aus diesen Erwägungen heraus wollen wir lieber zur Erhellung des Begriffes „Tat" den Weg der Deskription einschlagen. —

Zunächst möge auf eine sprachliche Eigentümlichkeit hingewiesen werden: Obwohl „Tat" mit dem Verbum „tun" verwandt ist, gibt es doch kein entsprechendes Tätigkeitswort, ebenso wie es kein entsprechendes Wort gibt für den, der eine Tat vollbringt. Denn sowohl „tun" wie „tätigen" als auch „Täter" bezeichnen etwas anderes. Um nun nicht immer umschreiben zu müssen, wollen wir für den, der die Tat vollbringt, den Terminus „Tatsubjekt" einführen. Im übrigen wollen wir — sofern kein Mißverständnis möglich ist — die an sich blassen Ausdrücke „tun" und „tätigen" auch in dem Sinne von „eine Tat vollbringen" gebrauchen.

Um die Tat aus ihrem Lebenszusammenhang heraus verstehen zu können, tun wir gut daran, uns an den großen Taten der Weltgeschichte zu orientieren.

Erinnern wir uns etwa an die Befreiungstat Armins, an die Einigungstat Bismarcks oder an die Reformationstat Luthers, so erkennen wir schon, inwieweit „Tat" über bloßes Handeln hinausgeht.

Wesentlich zum Begriff der Tat gehört jedenfalls ein Moment der Beurteilung. Zwar kann das Handeln auch beurteilt werden. z. B. hinsichtlich der Zweckhaftigkeit, aber es kann auch als Tatsache, als einfaches Faktum genommen werden, während bei der Tat eine Beurteilung alleine schon dadurch gegeben ist, daß wir ein Handeln als Tat bezeichnen. Meist wird diese Beurteilung noch unterstrichen durch ein entsprechendes Epitheton: so reden wir von einer großen Tat, einer guten Tat, einer mutigen Tat, einer geschichtlichen Tat usw. — Gleichzeitig erkennen wir, daß sich eine und dieselbe Tat gleichzeitig nach verschiedenen Gesichtspunkten beurteilen läßt. Können wir einer Tat überhaupt durch eine einzige Beurteilungsart gerecht werden? Wenn wir Armins Tat eine mutige Tat nennen, werden wir ihrem Wesen wohl nicht gerecht. Auch wenn wir sie eine große oder geschichtliche Tat nennen, haben wir wohl noch nicht erschöpfend zum Ausdruck gebracht, wodurch sie in ihrem tiefsten Sinne zur „Tat" wird. Zweifellos spielt bei Luthers Tat das revolutionäre Moment eine große Rolle: aber wird sie wesentlich dadurch zur Tat? Welche Beurteilungsmomente schwingen mit, wenn wir von irgendeiner Handlung oder einem Handlungskomplex als von einer „Tat" sprechen? Denn das erscheint uns schon jetzt klar: diese verschiedenen Beurteilungsmöglichkeiten werden uns Aufschluß geben können über das Wesen der Tat.

Untersuchen wir daher zunächst, nach welchen Gesichtspunkten sich eine Tat überhaupt beurteilen läßt. —

§ 8. Die juristische Beurteilung der Tat. Eine Tat wird gemeinhin innerhalb des Bereiches beurteilt, in dem sie sich auswirkt. Nehmen wir einmal an, sie würde sich nur im Rahmen einer konventionell gesetzten Norm abspielen, so könnte sie insofern beurteilt werden, ob sie dieser Norm entspricht oder nicht. In diesem Falle würden wir sagen: Die Tat ist zulässig, oder: sie ist unzulässig. Eine solche Beurteilung könnten wir juristisch nennen. Denn ein Jurist wird eine Tat bzw. eine Handlung in erster Linie danach beurteilen, ob sie „gesetzlich" oder „ungesetzlich" ist, d. h. ob sie der in den Paragraphen des Gesetzbuches festgesetzten Norm entspricht, oder ob sie hiergegen verstößt. Im letzteren Fall hätte man es mit einer „strafbaren Handlung" zu tun. Von „Tat" spricht der Jurist meist nur im Sinne eines Verbrechens; so in den Ausdrücken „Täter", „Tatort" usw. — Können wir aber mit einer solchen Beurteilung das Wesen der Tat überhaupt treffen? Denn auch jegliches Handeln läßt sich in diesem Sinne juristisch beurteilen, ohne hier-

durch notwendig als Tat angesprochen zu werden: denn ein zulässiges Handeln ist noch keine Tat. Eher schon könnten wir bei einer Unzulässigkeit — wie oben angedeutet — von einer verbrecherischen Tat sprechen. Hierbei scheint sich nämlich schon ein weiteres bedeutsames Moment bemerkbar zu machen, auf welches wir später noch ausführlicher zurückkommen: das ist die Besonderheit, die Einmaligkeit der Tat. In diesem Zusammenhang sei nur festgestellt, daß wir eher dann von „Tat" sprechen können, wenn eine Handlung über eine bestimmte Norm hinausgeht, wenn sie irgendwie „aus dem Rahmen" fällt. Tatsächlich haben fast alle großen historischen Taten ein solches „revolutionäres" Moment. Zugleich aber wird auch klar, daß wir sie niemals als Taten würdigen können, wenn wir sie nur juristisch im obigen Sinne beurteilen. So bleibt die Tat des Prinzen Friedrich von Homburg von der Militärgesetzlichkeit aus betrachtet immer ein Verbrechen und muß auch als solches gesühnt werden. Von einem anderen (historischen) Gesichtspunkt aus gesehen wird sie hingegen erst zur Tat. Kleist hat in seinem Drama diesen Konflikt in seiner tragischen Auswirkung durchgeführt. Am Ende aber läßt er doch die Tat über die „juristische" Beurteilung siegen. — Ähnlich liegen viele Konflikte der Weltgeschichte. Ich erinnere nur noch an York.

Wohl wird häufig eine Tat juristisch, d. h. also nach einer Norm beurteilt, aber hierdurch wird sie gerade als Tat meistens verkannt, eben weil man niemals von der juristischen Beurteilung aus zum Kern der Tat vorstoßen kann. Im Begriff der Tat liegt vielmehr etwas, das sie über die engen Grenzen einer Norm hinausführt, und das sie irrelevant macht für eine Beurteilung von einer solchen Norm aus.

§ 9. Das historische Moment der Tat. Ein anderer Bereich, in dem sich Taten auswirken, ist der historische. „Historisch" soll hier nicht nur heißen, daß die Tat im Weltgeschehen ihr „Hier und Jetzt" hat, das hat auch jede kleinste und unbedeutendste Handlung, überhaupt jegliches Geschehen. Wir wollen die geschichtliche Bedeutung als das historische Moment der Tat fassen. Sprechen wir von einer Handlung oder einem Handlungskomplex von geschichtlicher Tragweite, so ist in den meisten Fällen damit schon zum Ausdruck gebracht, daß es sich um eine Tat handelt. Das Wort: „Männer machen Geschichte", bedeutet wohl, daß die Weltgeschichte ihren wesentlichen Inhalt durch die Taten großer Männer erhält, die groß sind eben durch die Taten.

Wann aber können wir von einer historischen Tat sprechen? Wir können sagen: dann, wenn ihre Auswirkungen über eine längere Zeitspanne hin bestimmend wirksam sind, dann, wenn die Tat richtunggebend ist für eine Reihe von anderen Verhaltungen und Handlungen nicht nur des Tatsubjekts, sondern auch anderer Menschen. Ich folge hier vornehmlich Gedankengängen, die E. Rothacker in seiner Geschichtsphilosophie entwickelt hat. Es heißt dort auf S. 73: „Das Prägen als Aktus kann geradezu als eines der Kernphänomene des Schöpferischen angesehen werden". Dieses „Prägen als Aktus" vollzieht sich aber gerade in der Tat. Oder: diese Prägungskraft ist wesentlich für jede echte Tat. Je „ausgeprägter" die Tat einer bestimmten geschichtlichen Gesamtlage ihren „Stempel" aufdrückt, umso eher können wir sinnvoll von (historischer) Tat sprechen. Welch ungeheure Wirkungskraft hat nicht die Reformationstat Martin Luthers gehabt! Ja, sie hat geradezu ein ganzes Zeitalter wesentlich geprägt.

Aber es muß betont werden, daß bei der Beurteilung der historischen Tat als „Tat" auch die Blickwendung auf das Tatsubjekt unerläßlich ist. Es genügt nicht nur, die historische Bedeutsamkeit aufzuweisen, um sinnvoll von Tat zu reden, sondern es gehört wohl auch das Bewußtsein des Tatsubjekts von der geschichtlichen Auswirkungsmöglichkeit seines Tuns dazu; oder anders ausgedrückt: das Tatsubjekt muß sich seiner Verantwortung bewußt sein. (Verantwortung ist hier nicht auf die Bezirke des sittlichen oder rechtlichen Handelns eingeschränkt. — Vgl. Rothacker Gesch. Philos. S. 102). Denn hätte es Sinn, da von Tat zu sprechen, wo sie rein zufällig geworden ist? Wenn ein Offizier einen Befehl falsch versteht, und dadurch eine Schlacht gewinnt, so kann dies zwar historisch von großer Tragweite sein, niemals aber könnten wir hier von einer Tat sprechen. Je mehr sich also das Tatsubjekt der historischen Tragweite dessen, was es im Begriff ist zu tun, bewußt ist, umso sinnvoller können wir von einer (hitorischen) Tat sprechen. Die doppelte Bezogenheit der Tat: nämlich auf die Objekte und auf die Innerlichkeit des Tatsubjektes ist charakteristisch, und gemeinhin werden beide Bezogenheiten in Eins gefaßt, wenn von einer Handlung als von einer Tat die Rede ist. Aber eine Handlung wird durch das historische Moment a l l e i n e wohl noch nicht zu einer Tat.

§ 10. D i e T a t a l s s c h ö p f e r i s c h e r A k t u s. Ich greife hier noch einmal die schon erwähnte Formulierung Rothackers auf: „Das Prägen als Aktus kann geradezu als Kernphänomen des Schöpfe-

rischen angesehen werden". Setzen wir für „Prägen als Aktus" „Tat", so haben wir den Satz: Die Tat kann geradezu als Kernphänomen des Schöpferischen angesehen werden. Wo sich Schöpferisches manifestiert, geschieht dies fast immer in einer Tat. Wohl ist jede Handlung eine „Antwort" auf eine bestimmte Lage (vgl. Rothacker: Gesch. Philos. § 14), aber wenn ich von „Tat" spreche, dann ist damit zugleich etwas gemeint, was sich vom bloßen Handeln durch die Einmaligkeit, die Besonderheit, die Unerwartetheit der Antwort unterscheidet. Dies gilt vor allem für eine Tat, die vorzugsweise historisch zu beurteilen ist. Vielleicht könnten wir sogar geradezu sagen, daß die historische Bedeutsamkeit einer Tat eben in ihrem Charakter als schöpferischer Tat liegt. Sehr deutlich kommt dies auch bei Dilthey zum Ausdruck. Nach ihm ist das Leben „ewig schöpferisch". (Der junge Dilthey, S. 80; und: Von deutscher Dichtung und Musik, S. 399). Und somit verläuft das Leben geschichtlich. Wenn Dilthey vom „schöpferischen Vermögen" des Menschen spricht, dann wird sich dieses im eminenten Sinne in einer Tat realisieren. Die Tat kann als geniale Lösung einer Aufgabe gelten, die aus einer Lage erwächst. (Rothacker: Gesch. Philos. S. 149). Das Wechselspiel von Lage und Antwort geht eben nicht in mechanischer Weise vor sich (vgl. auch Mc Dougall), sondern durch die schöpferische Tat erfährt das Leben jedesmal eine Bereicherung. Denn es ist ja eben das Wesen der — und zwar nicht nur historischen — Tat, als Antwort auf eine Lage nicht in mechanischer Weise zu erfolgen. Selbst in beengten oder beklemmenden Lagen, also in Lagen ohne großen Handlungsspielraum, muß das Tatsubjekt oft seine gesamte Schöpferkraft zusammennehmen, um solcher Situationen Herr zu werden. (Rothacker, S. 51). Nur s c h e i n b a r ist die Lage beengt, vielleicht nur durch mangelhafte Einsichtigkeit. Es gehört eben eine geniale Einsicht dazu, durch eine überraschende Tat auf eine solche Lage zu antworten. Erst dann sieht jeder: es gab also doch noch einen anderen Weg. — Denken wir an die Lösung des gordischen Knotens: bevor Alexander kam, glaubte man diesen nur durch Entwirren lösen zu können Erst Alexander fand einen neuen Weg, den bis dahin niemand gesehen hatte. — Arnold Winkelried befand sich in der Schlacht bei Sempach in der Situation des Kampfes der österreichischen Übermacht gegenüber. Hätte er — wie seine Kameraden — nur mit den üblichen Kampfhandlungen „geantwortet", wären vielleicht die Schweizer besiegt worden. Er aber fand einen einzigartigen, überraschenden Ausweg, der seinem Lande den Sieg brachte. Indem er die feindlichen Speere zusammenraffte und sich in die Brust stieß, öffnete

er den Schweizern einen Weg durch die Front der Gegner. Nicht seine Aufopferung allein gibt seiner Handlung den Charakter einer Tat, sondern auch die Besonderheit der Lösung. Denken wir z. B. auch an eine politische Tat und an die ihr vorangehenden diplomatischen Handlungen, die oft an wohlerwogene Züge eines Schachspiels erinnern, so sehen wir: sie wird umso mehr zu einer „Tat" im eigentlichen Sinne, je glatter die Schwierigkeiten durch geniale Einsicht überwunden werden. Denn auch die Aussicht auf Erfolg ist bei dieser Überlegung nicht außer Acht zu lassen: Bin ich Nichtschwimmer und springe trotzdem in einen eistreibenden Strom, um jemanden zu retten, so ist das noch keine eigentliche „Tat", selbst wenn ich zufällig Erfolg haben sollte. Nur wenn ich bei der Rettung in bestimmter Weise „klug" (um nicht zu sagen „genial") vorgehe, kann die Rettung sinnvoll eine Tat genannt werden. Das soll zwar nicht heißen, daß lediglich der Erfolg entscheidend ist für die schöpferische Tat, sondern entscheidend bleibt doch die Umsichtigkeit der Tat. — Neben dem historischen bildet so das schöpferische ein wesentliches Merkmal der Tat. Und doch sind beide noch nicht hinreichend, eine Handlung sinnvoll Tat zu nennen.

§ 11. Die moralisch-ethische Beurteilung der Tat. Noch bedeutend näher kommen wir dem eigentlichen Wesen der Tat, wenn wir sie innerhalb des moralisch-ethischen Bereiches beurteilen. Hierbei aber zeigt sich auch die Bedeutung der einzelnen Theorien des Handelns für die Tat. Denn wenn mit „Tat" sinnvoll eine ethische Handlung gemeint ist, dann ist eine Tat nur insofern möglich, als ethische Handlungen möglich sind. Geschieht aber alles Handeln lediglich aus dem Prinzip der Lust (vgl. § 3), so fragt es sich, ob man dann überhaupt noch mit Recht von ethischen Handlungen sprechen kann. Zwar sind vielleicht „sittliche" Handlungen möglich, die einer sittlichen Norm folgen, wenn wir unter „Sitte" ein durch Überlieferung und Herkommen oder Konvention entstandenes Gesetz verstehen wollen (vgl. Sitte: setzen; vgl. Wundt: „Sitte" ist generell gewordene Gewohnheit des Handelns). „Sitte" wäre dann wohl zu unterscheiden von „Moral" und „Ethos" (vgl. Kant: Unterschied zwischen „Legalität" und „Moralität"). Wenn nun tatsächlich ein solches ethisches Moment wesensmäßig in der Tat zu finden ist, was im allgemeinen wohl zugegeben werden dürfte, dann geht jedenfalls die Tat über eine bloß sittliche Handlung hinaus. Denn ihrem Wesen kann man ja nicht gerecht werden, wenn man sie nur von einer äußeren Norm her beurteilt. (vgl. § 8). Dann aber

dürfte es kaum Sinn haben, von Taten zu sprechen, wenn alles Handeln der Lust entspringt. Oder der Begriff der Tat müßte entsprechend der Einstellung zum Handeln aufgefaßt werden, indem man das ethische Moment herausläßt, sodaß die Tat ethisch irrelevant würde. Zweifellos haben wir es dann aber nicht mehr mit dem vollen Umfang des Begriffes „Tat" zu tun.

Anders verhält es sich dagegen, wenn wir die Tat von den Systemen der Vollkommenheit her untersuchen. Hier erfüllt sich das jeweilige Ideal der Vollkommenheit meist geradezu durch Taten. Ist aber dieses Streben nach Vollkommenheit der menschlichen Natur gemäß (vgl. § 4), d. h. aber: geschehen Taten aus Neigung und nicht aus Pflicht (Kant), dann haben wir es wohl noch immer nicht mit dem tiefsten Begriff der Tat zu tun. — Wird schließlich die Tat von einer außerhalb des Tatsubjektes liegenden Seite gefordert, sei es von einer sozialen Gemeinschaft, sei es von einem (persönlichen) Gott: so bleibt doch immer das ethische Prinzip heteronom, auch abgesehen davon, daß dabei fast stets Momente von Billigung und Mißbilligung, von Lohn und Strafe mitspielen, und entsprechend wird die Tat aufgefaßt. Diese Tatbegriffe sind zwar nicht mehr ethisch irrelevant, aber die Tat ist noch nicht in ihrem tiefsten und letzten Kern erfaßt. Was das moralische Moment angeht, so wird d e r Tatbegriff der höchste sein, der aus der Kantischen Ethik folgt (vgl. § 6): es ist die Tat, die aus der freien Innerlichkeit des Tatsubjektes erwächst, dessen Wille sich selbst Gesetz ist; sie erfolgt nicht aus Neigung, sondern allein aus Pflicht, aus Achtung vor dem Gesetz, gemäß dem kategorischen Imperativ.

So kann ein und dieselbe Tat ganz verschieden beurteilt werden, je nachdem welchen ethischen Maßstab ich anlege. Notwendig ist auch hier wieder die doppelte Bezogenheit: nicht nur von außen, von der Objektseite her ist die Tat in moralisechr Hinsicht zu betrachten, sondern sie muß in erster Linie von der Innerlichkeit des Tatsubjektes aus beurteilt werden. Wenn ich von einer Handlung als von einer Tat spreche und dabei das moralisch-ethische Moment vorzugsweise im Auge habe, dann werde ich bei der Beurteilung die Gesinnung des Tatsubjektes berücksichtigen, wie es gemäß der Gesinnungsethik ja ohnehin geschieht. (vgl. § 6). Wohl werden häufig die eigenen Gesinnungen des Beurteilers bei der Würdigung der Tat zugrunde gelegt. Doch geschieht dies meist in der (unbewußten) Annahme, die eigenen Gesinnungen müßten auch diejenigen des Tatsubjektes sein. So wird manche Handlung als edle Tat gefeiert, die in Wirklichkeit nichts anderes ist als eine „herostratische Tat": Herostratos aus Ephesus zün-

dete einst den Tempel der Artemis an aus keinem anderen Grund, als um seinen Namen der Nachwelt zu erhalten, wie er auf der Folter gestand. Aus ähnlichem Beweggrunde wurde schon manches Verbrechen begangen, aber auch manche angebliche Tat unternommen. Doch entspricht es nicht dem wahren Begriffe, eine Handlung „Tat" zu nennen, die Ruhmgier und übertriebenem Selbstbewußtsein entspringt. — Aber auch umgekehrt wird manche große Tat als solche verkannt, weil man die guten und edlen Gesinnungen des Tatsubjektes nicht sieht und unlautere Beweggründe unterstellt.

Die moralische Beurteilung ist graduell, denn die meisten ethischen Begriffe wie „gut", „edel", „lauter" lassen eine Steigerung zu. Die Zuordnung geschieht der betreffenden ethischen Wertskala zufolge: eine Handlung wird umso mehr zur Tat, je höher sie eingeschätzt werden muß. Wenn jemand im Vorübergehen aus seinem Überfluß einem Bettler zehn Pfennig gibt, dann ist das wohl noch kaum eine gute Tat, wennschon eine gute Handlung. Wenn jemand aber sein letztes Geld weggibt und zwar aus keinem anderen Gedanken heraus als um zu helfen, dann kann dies schon eher als Tat gewertet werden. — Vielleicht haben wir mit dieser Steigerungsmöglichkeit ein allgemeines charakteristisches Merkmal entdeckt, denn dies gilt nicht nur für den moralischen Bereich: auch bei der historischen Beurteilung zum Beispiel ist eine solche skalenmäßige Zuordnung möglich und zwar so, daß wir umso sinnvoller von Tat sprechen können, je höher die Zuordnung erfolgt. — Vielleicht bezieht sich dies nicht nur auf den positiven Teil der Skala. Denn wir sprechen mit mehr Recht von einer schlechten, bösen, verbrecherischen „Tat", je verwerflicher die Gesinnung ist, aus der sie erwächst. Trotzdem glaube ich nicht, daß wir bei der verbrecherischen Tat an die Tat im eigentlichen Sinne denken. Vielleicht stellt das Verbrechen nur einen Gegenpol zur wahren Tat dar (vgl. den Begriff „Un-Tat", was so viel heißt wie Nicht-Tat), womit dann allerdings zugegeben wäre, daß eine positive moralische Beurteilung wesentlich zum Begriff der Tat schlechthin gehört. — Es darf wohl in diesem Sinne entschieden werden.

Eine Tat kann nur dann als moralische Tat im eigentlichen Sinne angesprochen werden, wenn sie im Sinne Kants von der Innerlichkeit des Tatsubjekts her beurteilt wird. Immerhin ist hiermit noch nichts darüber ausgesagt, inwieweit der introvertierte Aspekt des Subjektes auf seine eigene Innerlichkeit für die (moralische) Tat fördernd, notwendig oder hemmend ist. —

§ 12. Der Drangcharakter der Tat. Das moralisch-ethische Moment führt uns noch zu einem weiteren wichtigen Merkmal der Tat, nämlich dem religiösen im weiteren Sinne. Es tritt als Phänomen des Sollens in der Innerlichkeit des Tatsubjektes in Erscheinung, und zwar so, daß dieser Drangcharakter der Tat als wesensmäßig mitbegriffen wird, wo sie uns in der lebendigen geschichtlichen Wirklichkeit begegnet. Ist durch den schöpferischen Aktus der Plan zur Tat gegeben, dann drängt sie gleichsam zur Realisierung aus der Innerlichkeit nach außen. Bei manchen Taten geschieht dies plötzlich, fast eruptivartig, vor allem dann, wenn die (äußere) Lage ein schlagartiges Handeln verlangt. Aber es kann auch sein, daß wohl die Tat als solche schon feststeht, doch es wird noch die zum Handeln günstige Lage abgewartet. Vielleicht wird die Änderungsmöglichkeit der augenblicklichen Situation vorausgesehen und die Tat sozusagen schon als Antwort auf eine noch kommende Lage bereitgehalten. Es kann sogar sein, daß sich die Tat eines Menschen erst nach dessen Tode richtig auswirkt. Wir sagen dann treffend: Die Zeit war noch nicht reif. So wurde etwa Hölderlins Werk erst viel später entdeckt und konnte sich dann erst wahrhaft als Tat auswirken. Wohl wurzelten seine Gedanken und Ideen in seiner Zeit; aber die Kritik wurde noch nicht verstanden ebenso wenig, wie die Tiefgründigkeit seiner dichterischen Schau. Und gerade Hölderlin ist uns ein gutes Beispiel dafür, wie in seiner Innerlichkeit die Erkenntnisse zur Realisierung im Dichtwerk drängten. In dem unvergleichlichen Gedicht: „An die Parzen" findet sich die Stelle: „. . . doch ist mir einst das Heil'ge, das am Herzen mir liegt, das Gedicht, gelungen: willkommen dann, oh Stille der Schattenwelt! Zufrieden bin ich, wenn auch mein Saitenspiel mich nicht hinabgeleitet . . .". Hier zeigt sich deutlich der Drangcharakter der noch nicht vollbrachten Tat.

Es dürfte zum Wesen der Tat gehören, daß sie niemals aus dem Alternativzwang einer äußeren Lage heraus getätigt wird, was auch das Moment des Schöpferischen schon andeutete. Denn wie kann eine „Antwort" schöpferisch sein, wenn mich eine Lage zu einer bestimmten Entscheidung zwingt? Mit dem Begriff des Sollens ist schon ausgedrückt, daß es sich nicht um einen Zwang, ein unbedingtes Müssen, sondern um eine Forderung handelt (vgl. die religiöse Tat im engeren Sinne § 22). Dieses Sollen ist auch nicht zu verwechseln mit der Kraft, mit welcher sich das stärkste Motiv durchsetzt. Denn das Sollen ist nicht psychologisch faßbar, sondern ein existenziell erlebbares Phänomen. In diesem Zusammenhang sei

an das Sollen des Kantischen Imperativs erinnert, der ebenfalls unmittelbar gebietet. Wie dieses Sollen ohne die Möglichkeit der Freiheit seinen Sinn verliert, so wäre auch eine Tat aus Zwang recht eigentlich ein sinnwidriger Begriff. Alle Anschauungen, die eine Freiheit des Willens für unmöglich erachten, müßten daher auch die Tat als solche leugnen. Jedenfalls wird die Entscheidung zur Tat als frei e r l e b t. — Dieses Sollen, das zugleich mit der Tatplanung oder der Idee zur Tat auftritt, ist in der inneren Lage, d. h. aber in der Innerlichkeit des Tatsubjektes gegründet. Wie sich die Durchschlagskraft einer abgeschossenen Kugel nur im Hinblick auf die Explosivstärke der Patrone und des Gewehrs, aus dem sie kam, erklären läßt, so ist es auch bei der Tat: jene Kraft, mit der sie sich durchsetzt und die aus der Innerlichkeit stammt, scheint auch für das Erscheinungsbild der Tat wesentlich zu sein. —

Das Sollen kann verschiedene Formen annehmen: es kann auftreten als göttliche Berufung (religiös i.e.S.), als dunkler Drang (dämonisch) oder als kategorischer Imperativ (Pflicht). In den beiden ersteren Fällen ist es heteronom, im letzteren Falle autonom. Dem Sollen entsprechend wird die Tat aufgefaßt als religiöse Tat i.e.S., als dämonische Tat oder als Tat aus Pflicht. In diesem Sollen nun liegt ein metaphysisches Moment, eine Beziehung zur Transcendenz. Das zugrundeliegende Erlebnis dieser Transcendenz braucht nicht eindeutig zu sein. Es kann mehr oder weniger bewußt sein. Die Transcendenz kann erlebt werden als Gott, als Dämon oder als moralisches Gesetz. Eine solche Bindung an die Transcendenz können wir religiös nennen. Nach Rudolf Otto ist „Religion" ein Erleben des Mysteriums und Trieb zum Mysterium, ein Erleben, das aus den Tiefen des Gefühlslebens selber als das Gefühl des Übersinnlichen durchbricht (das Heilige), nach Kant die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote, und nach Schleiermacher das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott oder dem Unendlichen: immer liegt eine Beziehung zum Übersinnlichen, zum Göttlichen, zum Unendlichen, kurz: zur Transcendenz zugrunde. Diese Beziehung zeigt sich infolge eines Erlebens oder eines Erkennens in dem Phänomen des Sollens, und dieses „religiöse" Sollen nun wird sich vorzugsweise in Taten auswirken, oder umgekehrt: wo uns im Leben echte Taten begegnen, werden wir stets dieses religiöse Moment entdecken können, das also für den Begriff der Tat charakteristisch sein dürfte. — Das religiöse Moment hängt aufs Engste mit dem ethischen zusammen: denn d i e Tat gilt vor der Gesinnung des Tatsubjektes als eine gute, welche völlig dem (religiösen) Sollen entspricht. —

§ 13. Das Kunstwerk als Tat. Häufig spricht man von einer künstlerischen Tat und es wäre zu überlegen, ob nicht überhaupt eine jedes Kunstwerk als Tat angesprochen werden kann. Es müßte also untersucht werden, ob auch im Kunstwerk die wesentlichen Merkmale aufzufinden sind, die wir bei der Analyse der Tat feststellten.

Ähnlich wie bei der Tat kommt man nicht zum Wesen eines Kunstwerkes, wenn man es nur von bestimmten Gesetzen aus beurteilt, d. h. wenn lediglich festgestellt wird, ob es sich in den Grenzen einer bestimmten Überlieferung hält. Wohl kann ich die Schule herausfinden, aus der es stammt, ich kann an der Pinselführung die Manier des Meisters erkennen: dieses Einordnen kann vielleicht zum Verständnis beitragen, enthüllt mir aber niemals die Seele des Werkes, wenn ich es nicht unmittelbar erlebe.

Und muß nicht ferner das Kunstwerk auch als historisch bedeutsam angesehen werden? Welche Wirkung haben nicht echte Kunstwerke zu allen Zeiten gehabt! Wie alles stilistisch Durchgeformte waren sie oft von einer Prägungskraft, die ganzen Kulturen geradezu ihren Charakter gab.

Daß ein Kunstwerk vollends das Moment des Schöpferischen, des Einmaligen, des Besonderen in sich trägt, dürfte ohne weiteres klar sein, denn sonst ist es kein Kunstwerk, höchstens eine Kopie.

Schwieriger ist es schon, ein Kunstwerk nach der moralischen Seite hin beurteilen zu wollen. Und doch wird man bei näherem Zusehen auch in jedem wahren Kunstwerk einen moralischen Gehalt entdecken. Denn jedes Werk eines Künstlers drückt eine Idee aus, durch die er Gutes in der Welt wirken will, und sei es nur, um sie schöner zu machen oder sie zu bereichern. Die gute Gesinnung, aus der heraus der Künstler schafft, verkörpert sich in seinem Werk und leuchtet dem Empfindenden entgegen. Dadurch, daß die Griechen der Welt die Schönheit vermittelten, gaben sie auch dem Guten Gestalt: die Kalokagathie, die Verbindung des Schönen mit dem Guten war das griechische Ideal. — Das Kunstschaffen ist eine ethische Tat: wer aus gutem Herzen das Leben bereichert, vollbringt eine gute Tat. Nur dann kann ein Künstler ein wahres Kunstwerk schaffen, wenn er aus reinem Herzen wirkt. Ist die Absicht des Schaffenden nicht lauter, so entartet die Kunst.

Was schließlich den Drangcharakter der künstlerischen Tat angeht, so hat man aus Biographien genug Beispiele, wie stark das dem Kunstwerk zugrunde liegende Erlebnis den Künstler zum Schaffen drängt. Meistens allerdings tritt dieses Sollen in der Innerlichkeit des Künst-

lers in seiner dämonischen Form auf, kann aber auch als Berufung erlebt werden. Oft wird das künstlerische Erlebnis, aus dem der Schaffensdrang erwächst, mit dem religiösen gleichgesetzt. Eine Bindung an die Trenscendenz scheint hier vorzuliegen. Danach ist die Kunst eine bestimmte Form der Religion und das Kunstwerk selbst eine echte Tat.

§ 14. Nachbemerkung. Nun ist es nicht so, daß eine Tat nur historisch, oder nur moralisch, oder nur religiös zu beurteilen wäre: in jeder Tat schlechthin liegt der Beurteilungscharakter mehrerer Bereiche. So läßt sich jede historische Tat auch im moralisch-ethischen Bereich beurteilen, und jede moralische Tat im historischen. Wir bezeichnen die Tat nur vorzugsweise nach dem Bereich, dem sie im besonderen Maße angehört.

Sehen wir das moralische und das historische Moment zugleich, so scheinen sich diese zu einem neuen Merkmal zusammenzusetzen, das dann auch maßgeblich für jede Tat sein müßte, und welches wir den sozialen Charakter der Tat nennen könnten. Da wir — wie vorhin erwähnt — nur die ethisch gute Tat sinnvoll als „Tat" bezeichnen zu dürfen glaubten, so ist das soziale Moment bei der Analyse konkreter Taten leicht festzustellen.

Es ist wohl möglich, eine Tat nur von der äußeren Seite her zu sehen. So etwa, wenn wir von einer „wissenschaftlichen" Tat sprechen. Wir meinen dann eine Tat mit allen Merkmalen einer echten Tat, die sich auf wissenschaftlichem Gebiete auswirkt. Die Wissenschaftlichkeit ist aber wohl kein allgemeines Merkmal der Tat schlechthin, sondern zeichnet nur die konkrete Tat aus. Es ist nicht immer leicht, bei der einzelnen Tat zu entscheiden, ob es sich um ein besonderes oder ein allgemeines Merkmal handelt. Wenn wir von einer „Geistestat" oder einer „kulturellen Tat" sprechen, so könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht jede Tat kulturell bedeutsam ist, oder ob nicht jede Tat eine Geistestat genannt werden kann. Was aber allgemein Kulturelles an jeder Tat ist, dürfte wohl im Begriff der historischen Bedeutsamkeit mitgefaßt sein. Denn die geschichtliche Wirklichkeit hat es ja schließlich mit Kulturen zu tun. — Was ferner allgemein Geistiges an jeder Tat ist, liegt wohl schon im Begriff des Schöpferischen. Im allgemeinen scheint mir aber der Begriff der Geistestat in spezifischer Weise aufgefaßt zu werden. Auch dürfte es oft schwer halten, in einer bestimmten Tat das allgemein Kulturelle oder geistige Moment zu entdecken. Daher glaube ich sagen zu dürfen, daß es sich bei dem kulturellen und geistigen

(sowie auch politischen) Merkmal vorzugsweise um ein besonderes und nicht allgemeines handelt. —

§ 15. Zusammenfassung. Wir haben versucht, die verschiedenen wesentlichen Seiten am Erscheinungsbild der Tat zu beleuchten. Damit soll nicht gesagt sein, daß diese Untersuchung erschöpfend ist. Es mag noch andere Seiten geben, die wir nicht sahen. Vielleicht mag auch das eine oder andere Merkmal zu stark herausgestellt worden sein. Doch ist es ja so, daß alle Merkmale zusammengeschaut werden müssen, wobei an den einzelnen konkreten Taten die einen stärker aufleuchten als die anderen. Es mag sein wie bei einem Edelstein: eine Farbe hat er vorzüglich, wonach wir ihn dann rot oder grün oder blau nennen. Drehen wir ihn aber im Sonnenlicht hin und her, so leuchtet bald die eine, bald die andere Farbe auf, die wir vorher nicht sahen. So sprechen wir zwar von einer eminent historischen Tat oder einer moralischen, religiösen, revolutionären, künstlerischen, schöpferischen Tat, und meinen damit den Bereich, in dem sich die Tat vorzugsweise beurteilen läßt; sehen wir aber genauer hin, so erkennen wir auch die anderen wesentlichen Merkmale, die oft gerade die Tat zur „Tat" machen. (vgl. auch § 14).

Fassen wir nun unsere Ergebnisse noch einmal kurz zusammen:

1. Jede Tat ist eine Handlung oder ein Handlungskomplex; die Problematik des Handelns gilt auch für Tat. Die Systeme der Ethik und die Theorien des Handelns sind für den Begriff der Tat bedeutsam.

2. Eine Tat ist gleichgültig gegen gesetzte Normen und setzt sich häufig über sie hinweg, so daß sie ein revolutionäres Moment enthält.

3. Die Unmöglichkeit, der Tat als solcher von einer Norm her gerecht werden zu können, erklärt sich aus der Tatsache, daß sie von der Innerlichkeit her zu beurteilen ist.

4. Jede Tat besitzt Prägungskraft und hat somit historische Bedeutsamkeit.

5. Jede Tat stellt einen schöpferischen Akt dar; sie ist einzigartig und einmalig.

6. Jede Tat enthält ein ethisches Moment, das in der Gesinnung des Tatsubjektes wurzelt.

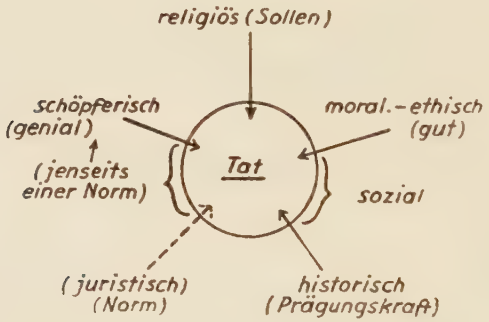
7. Jede Tat entspringt einem Sollen in der Innerlichkeit; dadurch wird sie religiös im weitesten Sinne.

8. Die herausgestellten Momente fordern eine Blickwendung vom Erscheinungsbild der Tat auf die Innerlichkeit des Tatsubjektes. Von der äußeren Seite allein läßt sich die Tat nicht charakteristisch bestimmen.

9. Die einzelnen Momente stehen nicht isoliert, sondern bedingen sich teilweise. So bedingt das schöpferische Moment die historische Prägungskraft der Tat, das moralisch-ethische wiederum hängt zusammen mit dem religiösen, das historische und das moralische Moment schließlich verbinden sich zu einem sozialen.

10. Jedes echte Kunstwerk hat den Charakter einer Tat.

Zur Verdeutlichung des Gesagten diene nachstehende Figur:



III. Innerlichkeit und Tat.

§ 16. Vom Wesen der Innerlichkeit. Nachdem wir uns ein Bild von der Tat gemacht haben, wollen wir nun versuchen, den Begriff der Innerlichkeit klarzulegen. Wir könnten sagen, die Gesamtheit der psychischen Vorgänge ergebe die Innerlichkeit des Menschen. Doch diese Erklärung scheint zu eng: Gibt es nicht noch wesentliche Bestimmtheiten der Innerlichkeit, die nicht psychologisch gefaßt werden können?

Augustin sah, wohl angeregt durch Paulus, für den der „inwendige Mensch" im Kampf mit dem „äußeren Menschen" lag (vgl. Röm 7, 22 und Eph. 3, 16), vielleicht als erster deutlich die Welt des „homo interior". Nach ihm bestand die konkrete Einheit der Seele aus der Grunddreiheit von 1.) memoria = Seinsbestand der Persönlichkeit (einschließlich der schöpferischen Phantasie, der Assoziationen, Vorstellungen, sowie auch des Bereichs des Unbewußten); 2.) intellectus = Verstand, theoretisches Vermögen (diskursives Denken und intuitives Erkennen); 3.) voluntas = Wille (einschließlich der Affekte und der Gemütsbewegungen). Augustin prägt auch schon die Begriffe von der „selbstgewissen Innerlichkeit" und der „inneren Erfahrung".

Friedrich Glaeser (Wien; Zeitschrift für pädagogische Psychologie 1935) erklärt die Innerlichkeit als Lebensform. Er versteht darunter den Inbegriff bestimmten Erlebens und Verhaltens, eine bestimmte Art zu sein, zu leben und sich zu verhalten. Von hier aus gibt es viele Beziehungen zur Geistigkeit, zu Kunst, Religion und Lebensanschauung. Gläser spricht so von einer Reflexionsinnerlichkeit über das Leben und den Menschen. In meinem Innern spiegelt sich die Welt. Und zwar erfolgt im reflektierenden Denken eine ständige Auseinandersetzung mit der Welt, wobei ich mir über den Sinn meines Daseins Klarheit zu verschaffen versuche. So ist in der Innerlichkeit das Suchen nach Wegen zu klärender Daseinsgestaltung gesetzt. Als Lebensform ist die Innerlichkeit aufs engste verbunden mit den psychologischen Typen.

Wir wollen hier die Besinnung auf sich selbst, die Selbsterkenntnis, überhaupt jegliche Introspektion, sowie die bewußte Charakter- und Persönlichkeitsbildung zur Innerlichkeit rechnen. Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß „Innerlichkeit" nicht nur statisch als reine Zuständlichkeit, sondern im Sinne eines Innenlebens aufgefaßt werden soll. Wir können geradezu von einer inneren Welt sprechen. Ist das Interesse eines Menschen vorzugsweise auf seine Innerlichkeit gerichtet, so ist ein Gerichtetsein „nach innen" festzustellen. Wir wollen uns im folgenden an die Terminologie C. G. Jungs halten: Ist eine Bewegung des Interesses auf das Objekt hin zu beobachten, so wird diese Haltung extravertiert genannt, ist eine Bewegung des Interesses zum Subjekt und zu dessen Innerlichkeit hin festzustellen, so wird diese Haltung introvertiert genannt. (Typen, S. 9). — Einen Menschen, dessen Interesse vorzugsweise auf seine Innerlichkeit gerichtet ist, nennen wir also introvertiert. Die Innerlichkeit scheint demnach weitgehend durch Introversion wesentlich gegeben.

Der extravertierte Mensch ist interessemäßig mehr der Welt und ihren Verhältnissen zugewandt. Er erscheint daher häufig weltoffener und lebensklüger. Die genaue Abgrenzung zwischen Extraversion und Introversion ist nicht immer leicht vorzunehmen. So ausschließlich extravertiert ist kaum ein Mensch, daß er nicht in irgendeinem Sinne noch ichbezogen wäre. Aber diese Ichbezogenheit ist bei dem sich oft rücksichtslos durchsetzenden Extravertierten nicht in einer bewußten Reflexionsinnerlichkeit gegeben. — Ebenfalls ist selten ein Mensch so rein introvertiert, daß er völlig in seiner Innerlichkeit aufginge.

Da — nach Glaeser — in der Innerlichkeit das Suchen nach Wegen zu klärender Daseinsgestaltung gegeben ist, eine Introspektion also meist als Interessengrundlage die Bildung einer Weltanschauung hat, so wird eine extravertierte Orientierung an der Außenwelt nötig sein, wenn das eigene Dasein in rechter Weise in das Weltganze eingebaut werden soll. Aus eben diesem Grunde maß auch Sokrates dem Wissen so große Bedeutung bei, daß er sogar Wissen mit Tugend gleichsetzte. Wie könnte auch ein tugendhaftes Wirken in der Welt möglich sein, wenn man nichts Wahres über diese Welt weiß? Die gute Gesinnung alleine genügt nicht. Überhaupt hat in den meisten ethischen Systemen, vornehmlich in denen der Vollkommenheit, die Einsicht und das Wissen eine große Bedeutung für alles moralische Handeln. Für Kant allerdings ist es eine Entwürdigung des Willens, dem Zweck (bzw. dem Objekt) bestimmenden Einfluß

auf die Wertschätzung der Handlung einzuräumen. Denn dann ist der Wille nicht mehr allein durch Autonomie bestimmt. Schleiermacher wendet dagegen ein: Wenn ich nichts bewirken will, wie komme ich überhaupt dazu, zu handeln? Hierzu ist zu bemerken: Wenn auch der kategorische Imperativ rein formal aufzufassen ist, so meint Kant aber wohl nicht, daß er sich blind in der Welt auswirken könne: Die allgemeine Bereitschaft zu helfen etwa hat nur Sinn, wenn ich einen Blick habe für die Situationen, in denen meine Hilfe nötig wird. Ohne eine gewisse extravertierte Hinwendung zur Welt könnte sich also das moralische Gesetz gar nicht realisieren. — Doch das Sollen selbst gehört der Innerlichkeit an. In seiner Innerlichkeit ist der Mensch ein Einzelner und trägt daher auch alleine die Verantwortung für sein Tun. Alles, was in meiner Innerlichkeit gegeben ist, das Gebot des moralischen Gesetzes, das Erleben der Transcendenz, das Wertgefühl für bestimmte Ideale, hat für mich die Bedeutung einer subjektiven Wahrheit (Kiergegaard). Dieser existentielle Begriff der subjektiven Wahrheit gehört vornehmlich zum Wesen der Innerlichkeit.

Es erscheint klar, daß im Moment der Tat wenigstens eine extravertierte Einstellung notwendig ist. Ist aber immer eindeutig bei dem einzelnen Menschen in seiner gesamten Lebenshaltung von einer extravertierten oder introvertierten Einstellung zu reden? Oder kann selbst bei einer bestimmten konstitutionellen, wesensmäßigen Einstellung diese sich in bestimmten Situationen in ihr Gegenteil verkehren? Oder findet — ungeachtet einer Grundeinstellung — sogar ein häufigerer Wechsel statt? Wäre etwa ein solcher Wechsel für eine Tat fördernd, oder wäre eine gleichförmige extravertierte Einstellung vorteilhafter? Wird auf der anderen Seite die Innerlichkeit durch reine Introversion belebt, oder kann sie durch ausschließliche Introspektion sogar erstarren? Diese Fragen zeigen uns die Probleme, zu denen wir im Folgenden Stellung nehmen müssen, wenn wir die besonderen Verhältnisse, die zwischen Innerlichkeit und Tat spielen, klar legen wollen.

§ 17. Lebenshaltung und Typ. Es möge nun zunächst untersucht werden, inwieweit die Art der Lebenshaltung abhängig ist vom Typ.

Vorher aber müssen wir noch aufmerksam machen auf den Unterschied zwischen Lebensweise und Weltanschauung. Weltanschauung ist der Aspekt, aus dem ich aufgrund praktischer Erfahrung und Einsicht sowie theoretischer Überlegung (die in ihrer Art

und Weise vom Typ abhängig sein kann) die Welt deute. Mc Dougall wies ebenfalls darauf hin, daß sich in der Art der Aneignung der moralischen Überlieferung die angeborene Veranlagung des Individuums mehr oder weniger fühlbar mache.

Die Ordnung der moralischen Gesinnungen, der sich die primären instinktiven Anlagen eingefügt haben, stimmt in etwa mit dem Begriff der Weltanschauung überein. (vgl. S. 19 u. ds. Arb.) — Lebensweise dagegen ist die Art und Weise, wie ich mich teils aufgrund meiner Weltanschauung, teils meiner Anlage gemäß im Leben praktisch verhalte. Nach meiner Lebensweise lebe ich mein Leben, während meine Weltanschauung die Richtlinien für mein Leben, für mein Verhalten im Leben, geben kann. Sicherlich wird es so sein, daß ich bestrebt bin, meine Lebensweise meiner Weltanschauung anzugleichen. Doch können sich durch Nichtübereinstimmung manche Konflikte in dieser Hinsicht ergeben. So kann ich — um nur ein Beispiel zu geben — weltanschaulich zwar von der Notwendigkeit überzeugt sein, im Leben eine kämpferische Haltung einnehmen zu müssen, während meine tatsächliche Lebensweise zögernd und zurückhaltend ist. Daraus ist ersichtlich, daß die Lebensweise wohl noch enger an den Typ gebunden ist, als die Weltanschauung. Zwar ist auch diese nicht frei von meiner psychischen Konstitution; aber sie wird sich häufig über die Einseitigkeiten meines Typs hinwegsetzen. Sie stellt Postulate auf, die den Sinn meines Daseins betreffen können, und diesen Postulaten soll meine Lebensweise entsprechen.

Man kann sagen, daß die Lebensweise des Menschen häufig stark von der niederen vitalen Schicht seiner Persönlichkeit beeinflußt wird, während an der Weltanschauung in erster Linie das Ich als Zentrum der Persönlichkeit gestaltend wirkt (vergl. Rothacker: Die Schichten der Persönlichkeit). Gelingt es mir, meine Lebensweise eindeutig zu gestalten, so können wir von einer „Haltung" sprechen. Ich folge hier der Definition Rothackers: Haltungen sind menschliche Seinsweisen, in denen der Mensch sich wollend und vorsätzlich verhält und deren Innehaltung und Höherentfaltung mit seiner Ehre, seinem Stolz, seiner Selbsteinschätzung, seinen Ansprüchen an Würde, Rang und Adel unlösbar verknüpft ist. (Gesch. Philos. S. 47, 30). Statt von „Haltung" könnten wir auch von „Charakter" oder „Persönlichkeit" sprechen. Es möge hier auch auf die betreffenden Ausführungen Mc Dougalls hingewiesen werden (§ 5).

Gegen diese Ansicht von einem freien, verantwortungsbewußten Werden der Persönlichkeit stehen allerdings die Behauptungen von der Unfreiheit des Willens (so etwa Schopenhauer). Dann wäre die

Lebenshaltung vollständig an den Typ gebunden und „der angeborene Charakter schlechtweg inkorrigibel" (Schopenhauer). Wir wollen uns aber auch hier wieder auf Kant berufen, für den der Mensch als vernünftiges Wesen der intelligiblen Welt angehört und somit — zwar nicht empirisch, aber in seiner Innerlichkeit — frei ist. Praktisch kann jeder diese Kämpfe in sich beobachten, die sich zwischen den aus der Weltanschauung (Erkenntnis) erwachsenen Postulaten und dem individuellen Typ (der Anlage) abspielen. Und diese Kämpfe geschehen in der Inerlichkeit, sie gehören wesentlich zur Innerlichkeit. Dies allein ist hier entscheidend. Inwieweit auch die Art dieser Kämpfe wieder typgebunden ist, liegt für unser Problem nicht so im Vordergrund. Jedenfalls ist das Erleben der Freiheit wohl für jeden Menschen in der Innerlichkeit wahrnehmbar. Wäre diese Freiheit in Wahrheit nur ein Wahn, dann würde jegliche Verantwortung in ihrer eigentümlichen Bedeutung sinnlos sein. Sie wäre höchsten eine „List der Natur", welche die menschlichen Wesen mit dieser Spielregel für den Verkehr untereinander ausstattete. Dann aber würde mit der Verantwortung auch die Tat, wie wir schon feststellten, ihres tiefsten Sinnes beraubt sein.

Das Erscheinungsbild eines psychologischen Typs kann sich jedenfalls einer Weltanschauung entsprechend grundlegend ändern, es kann sich sogar geradezu in sein Gegenteil verkehren: ursprüngliche Schwächen können, als solche erkannt, zu positiven Leistungen Anlaß geben. Doch sei zugegeben, daß der Typ auch vergewaltigt werden kann, was nicht selten zu gefährlichen nervösen Störungen führt.

§ 18. Ist Introversion bzw. Extraversion typgebunden? Diese Fragestellung ist für unsere Aufgabe von großer Wichtigkeit. — v. Boda (Budapest) entschied auf dem Psychologenkongreß 1938 (Bayreuth), daß Extra- bzw. Introversion keine Bestimmtheit des Charakters im engeren Sinne sei. — Doch sehen wir zu, wie es sich hiermit im Leben verhält:

Da begegnet uns ein Mensch, der sich selbstquälerisch nur um sich selbst bekümmert, der in fast manischer Weise von seinem Ich fasziniert scheint und bestrebt ist, Dinge in sich zu entdecken, die gar nicht vorhanden sind. In diesem Fall können wir tatsächlich kaum die Spur einer Extraversion entdecken. Dieser Mensch klebt geradezu an seinem Ich. Und das Merkwürdigste: je mehr er auch bohrt, er kommt doch nicht in größere Tiefen hinein, weil das Gewässer seiner Inerlichkeit nur seicht ist. Er wühlt höchstens Schlamm auf

und sieht vielleicht Blasen aufsteigen, die an der Oberfläche zerplatzen. Dann grübelt er darüber nach, was dies wohl sein könnte. Aber durch das trübe Wasser kann er nie den Grund schauen. So hält er wohl seine Innerlichkeit für unergründlich tief, wird dann aber wieder von Zweifeln zernagt. — In diesem Fall scheint allerdings die Introversion an den Typ gebunden. Denn man beobachtet kaum, daß ein solcher Mensch sich in seinem Leben je wesentlich ändert. Diese Form der Innerlichkeit ist tatfeindlich. Aus einer solchen Innerlichkeit wird kaum eine Weltanschauung erwachsen, die zu schöpferischer Tat treibt. —

Sehen wir weiter: Da ist der Typ des Phantasten. Vielleicht hat er einmal gedacht, mit seinen Taten die Welt aus den Angeln heben zu können. Aber es kam ihm doch mehr auf die Rolle an, die er selbst dabei spielen würde, als auf eine echte Tat. Die Tat, von der er phantasiert, ist ihm nur Mittel zum Zweck, denn der eigentliche Zweck des Vollbringens ist, sein handelndes Subjekt ins rechte Licht zu rücken. Meistens aber wird er erkennen, daß die Welt anders ist, als er träumt, daß man ihn mit seinen Plänen gar nicht benötigt. Dann zieht er sich tief enttäuscht noch mehr in seine Innerlichkeit zurück, und baut sich nun in seinen Gedanken eine Welt auf, wie er sie sich wünscht. — Diese Art der Innerlichkeit scheint ebenfalls an den Typ gebunden. Auch dieser Mensch wird kaum mit wirklichen Taten in das Weltgeschehen eingreifen. Wenn es hoch kommt, wird er wie Herostrat eine Sinnlosigkeit begehen. Seine Phantasiewelt, in der sein Ich für ihn sich leuchtend im Mittelpunkt befindet, hindert ihn daran, klare Einsicht in die wahren Lagen der äußeren Welt um ihn her zu gewinnen. Seine ständige Introversion isoliert ihn von der Welt und ihrem Geschehen. Tatenlos verträumt er sein Leben und fühlt sich am Ende noch als verkanntes Genie. —

Betrachten wir nun einen Typ, der den beiden oben besprochenen völlig entgegengesetzt ist. Dieser lebt in naiver Weise der wirklichen Welt hingegeben. Fest steht er mit beiden Füßen im Leben. Es liegt ihm aber nicht, sich viele Gedanken über dieses oder jenes zu machen. Er lebt nur an der Oberfläche des Daseins, ohne reflektierend tiefer eindringen zu können. Ihm fehlt die Fähigkeit zur Introversion. Seine Persönlichkeit hat keinen Gehalt, denn sie tritt nicht in Erscheinung durchglüht von einer reichen Innerlichkeit. Er ist zwar gewohnt, auf Lagen schnell „Antworten" zu geben, — aber nicht auf lange Sicht. Wohl wird er in einem bürgerlichen Beruf Erfolg haben, denn er ist „betriebsam". Aber wahre Taten sind auch von ihm nicht zu erwarten. Es ist der Typ des oberflächlichen, extraver-

tierten Aktivisten. Leicht kann er der Gefahr erliegen, sich schaler Genußsucht zu ergeben. —

In den vorliegenden Fällen müssen wir zweifellos die Introvertiertheit bzw. Extravertiertheit als an den Typ gebunden ansehen. Wenn auch im allgemeinen eine zu starre Typisierung von Nachteil sein dürfte, so sind doch die geschilderten Extreme so eindeutig, daß man wohl ohne Bedenken von einem bestimmten Typ sprechen kann. Es ist nicht anzunehmen, daß sich der introvertierte Träumer oder der extravertierte Aktivist eines Tages wesentlich ändert. Vielleicht könnte man einwenden, daß dies bei den häufig geschilderten religiösen Bekehrungen doch der Fall sei. Sieht man aber genauer zu, so liegt dort gar nicht eine solche Umwendung von Extravertiertheit in Introvertiertheit vor, sondern meistens haben wir es dabei lediglich mit einem Wandel in der Innerlichkeit selbst zu tun. Auch gehören die Menschen, von denen eine solche religiöse Bekehrung berichtet wird, meist wohl nicht den oben geschilderten Extremtypen an. —

Erwähnt werden möge ferner noch der Typ des (extravertierten) Spezialisten, wie er an manchen Wissenschaftlern beobachtet werden kann. Dieser Typ zeigt Züge des weltfremden Introvertierten. Oft ist es nur schwer festzustellen, ob wir es mit einem introvertierten Phantasten oder einem extravertierten Spezialisten zu tun haben, da der so einseitig gesehene, begrenzte Teil der Wirklichkeit, mit dem er sich abgibt, leicht in phantastischer Weise falsch gedeutet werden kann. Wir könnten sagen, daß in diesem Fall das begrenzte Spezialgebiet sozusagen mit in die Innerlichkeit hineingezogen wird, woher es auch kommt, daß der Zusammenhang mit dem Großen Ganzen verlorengeht. Jedenfalls zeigt der Spezialist Merkmale des rein Introvertierten, denn weltfremd ist er wie jener, da er die ganze Weite der Welt nicht überschaut, sondern nur sein eng begrenztes Spezialgebiet. Es sei zugegeben, daß ein solcher Gelehrter wichtige Entdekkungen für die Wissenschaft machen kann, die aber meist nicht Taten im eigentlichen Sinne sind. Es besteht jedenfalls die Gefahr, daß die Einseitigkeit zu falschen Ergebnissen führt, die der „Verbohrte" dann als allein wahr hartnäckig zu verteidigen sucht. — Ein anschauliches Bild schildert uns Plato: „Als er (Thales) die himmlischen Erscheinungen zu beobachten, nach oben blickte und darob in einen Brunnen fiel, soll eine witzige thrazische Magd ihn verspottet haben, daß er voll Eifers der Kenntnis der himmlischen Dinge nachtrachte, von dem aber, was vor der Nase und seinen Füßen liege, keine Ahnung habe. . . . Ein solcher (der sich ausschließlich der Philosophie ergeben hat) macht sich nicht bloß vor Thrakierinnen, sondern auch vor

der übrigen Masse lächerlich, wenn er aus Unerfahrenheit in Brunnen und jeglichen Abgrund des Lebens stürzt, und seine Unbeholfenheit und Weltfremdheit wird ihm zum Verhängnis, indem sie ihn in den Ruf völliger Albernheit bringt". (Platon, Theaitet, 175).

Unsere Frage, ob Extraversion bzw. Introversion typgebunden sei, könnte folgendermaßen entschieden werden: Es gibt extreme psychologische Typen, für die Extraversion bzw. Introversion wesenhaft erscheint; die übrigen, zwischen diesen Extremfällen einzuordnenden Typen sind nicht nach Extraversion oder Introversion charakteristisch zu unterscheiden. In ihnen können beobachtungsgemäß Perioden der Introversion mit Perioden der Extraversion abwechseln. Daß anlagegemäß die eine oder andere Richtung vorherrschend sein kann, soll nicht bestritten werden. Aber ein Wechsel ist möglich, ohne daß der Typ als solcher davon betroffen wird. Wodurch ein solcher Wechsel in der Innerlichkeit verursacht werden kann, werden wir noch sehen. —

§ 19. Vom Reicherwerden der Innerlichkeit. Daß wir bei einer verhältnismäßig reinen Extravertiertheit nicht von einer reichen Innerlichkeit" sprechen können, ist nicht weiter verwunderlich. Wir sahen aber, daß selbst Introspektion keine „reiche Innerlichkeit" zur Voraussetzung hat. Wir wollen eine Innerlichkeit dann reich nennen, wenn die Erlebnisse tief und echt sind, wenn eine Fülle von dem Dasein sinngebenden Gedanken vorhanden ist, wenn in der Innerlichkeit die Quellen des Schöpferischen erschlossen sind, kurz, wenn alle die Bestimmtheiten, die das Wesen der Innerlichkeit ausmachen (vergl. § 16) sich in möglichst reiner Ausgeprägtheit vorfinden. — Wir nennen eine Innerlichkeit tief, wenn sie durchbricht zu den Urgründen des Lebens, (wie Faust, der zu den „Müttern" hinabstieg), wenn das Ich des Menschen sich plötzlich vor die Abgründe einer sich hinter dem Diesseits weitenden Transcendenz gestellt sieht, wenn der Mensch in Gefahr steht, in diesen Abgrund abzustürzen in Angst und Verzweiflung (vergl. Kierkegaard). Wenn er in dieser Transcendenz Gott erlebt und eine „religatio" zu ihm findet, dann hat die Innerlichkeit wohl ihre tiefsten Tiefen erreicht. —

Wann aber und auf welche Weise kann die Innerlichkeit reicher werden? Wie können die Quellen des Schöpferischen erschlossen werden, sofern sie überhaupt vorhanden sind? Denn wenn von Natur in der Innerlichkeit nicht schon bestimmte Anlagen vorhanden sind, wenn nicht schon eine gewisse „Lebendigkeit" gegeben ist, dann wird schwerlich eine Weiterentwicklung, eine Bereicherung eintreten kön-

nen. Aber selbst wenn gute Anlagen und Gesinnungen vorhanden sind, kann die Innerlichkeit sozusagen in einem Leerlauf unfruchtbar bleiben, wenn diese Anlagen nicht geweckt und durch Anregungen bereichert werden. Diese Anregungen kommen aber von außen. Auch für Mc Dougall etwa bildet sich die Organisation des moralischen Charakters, ein wesentlicher Bestandteil der Innerlichkeit, nur unter dem ständigen Druck der (sozialen) Umgebung. Damit aber diese von außen kommenden Anregungen auf die Innerlichkeit einwirken können, muß sie der äußeren Welt aufgeschlossen sein. Und zwar nicht nur passiv, indem sie sich abwartend verhält, sondern sie muß ihre Fühler vorstrecken gegen die Objekte, muß in einem Akt der Extraversion sich von innen nach außen wenden. Aber bleibt es nun bei dieser Extraversion, so kann es noch nicht zu vertieften Beobachtungen, Erfahrungen und Erlebnissen kommen, die die Innerlichkeit bereichern. Erst durch einen neuerlichen Akt der Introversion müssen diese zur Verarbeitung in die Innerlichkeit hineingeholt werden. Die Innerlichkeit kann also nur wahrhaft bereichert werden durch eine pulsierende Folge von Akten der Extraversion und Introversion. Über das Tempo und die Regelmäßigkeit des Pulsierens kann nichts allgemein Gültiges ausgesagt werden. In manchen Fällen ist ein längeres Verweilen in der Innerlichkeit notwendig, in anderen wieder eine längere Periode von Extraversion, und in wieder anderen ein schneller Wechsel von beidem. Bloße Introvertiertheit isoliert das Individuum, macht es unfruchtbar in selbstquälerischem Suchen und Grübeln. Bloße Extravertiertheit läßt den Menschen sich an die Dinge verlieren (vgl. Glaeser); die Unterdrückung des subjektiven Faktors bei übertriebener extravertierter Einstellung hat schädliche Konsequenzen (Jung, Typen S. 483/84). Allein der wiederholte Wechsel von Introversion und Extraversion bereichert die Innerlichkeit, bringt sie zum Blühen und treibt zur Frucht: denn Taten sind wie Früchte einer reichen und tiefen Innerlichkeit. —

Auch uns selbst lernen wir erst richtig verstehen durch unsere „fixierten Lebensäußerungen“ (Dilthey), d. h. aber: bloße Introspektion vermag uns keine Klarheit über uns selbst zu geben:

„Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes
erkennen; denn er mißt nach eignem Maß
sich bald zu klein und leider oft zu groß.
Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur
das Leben lehret jeden, was er sei“.

(Goethe, Tasso, 1239).

Erwähnt sei auch Dilthey: Auch die psychophysische Lebenseinheit ist sich selbst bekannt durch dasselbe Doppelverhältnis von Erleben und Verstehen, sie wird ihrer selbst in der Gegenwart inne, sie findet sich wieder in der Erinnerung als ein Vergangenes; aber indem sie ihre Zustände festzuhalten und zu erfassen strebt, machen sich die engen Grenzen einer solchen introspektiven Methode der Selbsterkenntnis geltend: nur seine H a n d l u n g e n, seine fixierten Lebensäußerungen, die Wirkungen derselben auf andere belehren den Menschen über sich selbst; so lernt er sich nur auf dem Umweg des Verstehens selber kennen (Werke Bd. VII S. 86). In ähnlicher Weise bestreitet auch Thomas von Aquin die Möglichkeit unmittelbaren inneren Selbsterfassens: Es gibt kein Selbstbewußtsein v o r dem Bewußtwerden äußerer Objekte (Seifert, Psychologie S. 61). — Nur der Mystiker glaubt durch Introspektion die Geheimnisse des inneren Lebens ergründen zu können.

Umgekehrt muß ich auch die Wirklichkeit von innen her erfassen, sie „tritt unter wechselnde Beleuchtung vom Innenleben her" (Dilthey Bd. V. S. 378). „Und beständig wechseln in uns, wie Schatten von Wolken, die über eine Landschaft hingehen, Auffassung und Schätzung von Leben und Welt. Der Religiöse, der Künstler, der Philosoph unterscheiden sich nur dadurch vom Dutzendmenschen, ja auch von Genies anderer Art, daß sie solche Lebensmomente festhalten in der Erinnerung, ihren Gehalt zum Bewußtsein erheben und die Einzelerfahrung zu allgemeiner Erfahrung über das Leben selber verbinden". (Dilthey, Bd. V. S. 379). Schöner kann es kaum ausgedrückt werden, wie die Bereicherung und Ausgestaltung der Innerlichkeit vor sich geht. Doch bleibt es nicht nur bei diesem unsteten Wechsel von Auffassungen über das Leben und die Welt. Die Interpretationen der Wirklichkeit ordnen sich, es kommt zu Festigkeit und Ruhe, und so werden diese Interpretationen (in einem innerlichen Akt der Besinnung) zu Weltanschauungen. (Dilthey, Bd. V. S. 379).

Wenn in der Innerlichkeit durch ernste Auseinandersetzung des Subjektes mit der Welt eine Weltanschauung geworden ist, durch welche die Lebensweise zu einer echten Lebenshaltung umgeformt wurde, zu einer Lebenshaltung, die sich der Wirklichkeit aufgeschlossen zeigt, dann sind die Grundvoraussetzungen für wahre Taten gegeben. —

§ 20. D i e D y n a m i k d e r I n n e r l i c h k e i t. Den Anstoß zur Extraversion bzw. Introversion gibt die Innerlichkeit selbst. Es ist, als seien Kräfte in ihr frei, die sich betätigen müßten. Wir spre-

chen wohl auch von einem Seelen l e b e n. Denn eine eigenartige Lebendigkeit ist zu beobachten, die wir schon zusammen mit dem Drangcharakter der Tat erkannten. Diese Dynamik zeigt sich im Kantischen Sollen sowohl wie im Mc Dougallschen Willen. Sie läßt sich aber nicht erschöpfend erklären durch Begehrungen oder vitale Triebhaftigkeit (vergl. auch den Schopenhauerschen Willen), denn sie ist wohl erlebbar, aber nicht psychologisch faßbar. — Dilthey wiederum hat ein anschauliches Bild entworfen von den Spannungen und Kräften, die in der Innerlichkeit walten: Nichts Reizbareres, Wechselnderes gibt es, als die Mitte des Seelenlebens, die auf Momente einen Zustand des Gleichgewichts und der Harmonie erreicht, in welchen die Wünsche schweigen, und die Schönheit der Seele Realität wird. Alles Begehren erscheint dann erfüllt, der Wille schweigt, es ist ein Ruhepunkt in der Veränderlichkeit des Lebens. Spiegelklar und hell ist die Fläche der sonst so bewegten Seele. — Aber nur ein Moment, und zwischen der Außenwelt und dem Gefühlsleben ist die Harmonie vorüber. Es wird begehrt, was nicht ist, und sei es im Erkennen, sei es im äußeren Handeln, ist die Spannung des Wollens wieder vorhanden. Hier ist der eigentliche Sitz der Lebendigkeit des seelischen Lebens. (Bd. VII, S. 332). Wohl können also für einen Moment die mannigfachen Spannungen ausgeglichen sein, aber potentiell sind die Kräfte des Strebens, des Sichbemühens, des Wollens, des Wünschens, des Erkennens und Gestaltens vorhanden. Nur ein Anstoß genügt, der meist von außen kommt, und die latenten Kräfte beginnen sich zu regen. — Doch besitzt die oben beschriebene Harmonie keinerlei Vorrang vor den Spannungen: denn in diesen erst wirkt sich die Dynamik der Innerlichkeit aus. Dieses Auswirken erschöpft sich nun aber nicht in bloßer Extra- bzw. Introversion. Denn hiermit wird ja schließlich nur die R i c h t u n g angezeigt, in der die Kräfte wirksam sind: Introvertiert können sie sich auswirken in der Vertiefung und Reifung der Innerlichkeit durch theoretisches Erkennen, Planen, schöpferische Gedanken, durch Auswirkenlassen von Erlebnissen usw.; extravertiert in Einwirkungen auf die äußere Welt, durch Einsichtgewinnen in Lagen, durch Handlungen und T a t e n. In diesen beiden Richtungen wirkt sich die Dynamik der Innerlichkeit aus. Und b e i d e Auswirkungsrichtungen sind notwendig, um die Dynamik zu erhalten und zu steigern. Ohne Introversion treibt die Innerlichkeit nicht zu reifer Tat. Ohne Introversion, ohne Einsichtigkeit in konkrete Lagen kommt es nicht zu einer Tatplanung, kommt es überhaupt nicht zum T u n der Tat.

Außerdem aber scheint sich im Vollbringen der Tat die Dynamik der Innerlichkeit gleichzeitig nach außen und innen auszuwirken: denn durch die Tat wird die Innerlichkeit selbst wieder bereichert. Dadurch, daß sich das Tatsubjekt beim (extravertierten) Tätigen stets der Verantwortung bewußt ist, sowie der möglichen geschichtlichen Tragweite, ist gleichzeitig ein (introvertiertes) Interessenehmen auf die Innerlichkeit des Tatsubjektes hin gegeben. Durch eine große Tat kann ein Mensch innerlich wachsen, kann das Heranreifen zu einer Persönlichkeit einen gewissen Abschluß erreichen; denn eine Tat verpflichtet innerlich in einem bestimmten Sinn. Die Tat ist Ausfluß der in der Innerlichkeit gewordenen Weltanschauung; durch die Tat ist die Lebensweise der Weltanschauung angeglichen, ist sie zu einer Lebenshaltung geworden. — Doch noch eine Richtung muß hier kurz besprochen werden, in der sich die Dynamik der Innerlichkeit auswirken kann, von der bisher noch nicht die Rede war. Das ist die Richtung, die sozusagen durch die Innerlichkeit hindurchführt, die Richtung, die auf die Transcendenz hinweist. Diese religiöse Hinwendung zur Transcendenz ist m. E. nicht ohne weiteres mit der Introversion gegeben, während man sie wohl auch kaum als Extraversion bezeichnen kann. Und in der religiösen Hinwendung kann sich doch die ganze Innerlichkeit eines Menschen entfalten! Denken wir nur an den Eremiten, der sich vollständig von der äußeren Welt zurückzieht, ja sogar in der Askese versucht, die letzten Fäden, die ihn noch durch sein Leben mit der Außenwelt verbinden, so weit wie möglich zu zerreißen. Eine solche extreme Lebenshaltung ist zwar tatfeindlich Doch nicht immer verliert sich hierbei die Innerlichkeit mit allen ihren Kräften an die Transcendenz. Es kann sein, daß aus diesem religiösen Aspekt eine neue Deutung der Außenwelt resultiert, die jetzt von der Transcendenz aus sozusagen in einem veränderten Licht erscheint. (vgl. Kierkegaard: Der Mensch als Mitarbeiter Gottes, § 27). Hieraus kann sich dann eine extravertierte Hinwendung auf die Außenwelt ergeben: der Mensch lebt, um sich in der Welt zu bewähren. — Auch diese beiden Richtungen (die extravertierte und die auf die Transcendenz gewandte) werden sich gegenseitig befruchten: ohne Werke ist der Glaube tot. Glaube (auf die Transcendenz gerichtet) und Werke (extravertiert) bedingen sich im gewissen Sinne gegenseitig. Auch solche „Werke" können echte Taten sein, — wenn sie nicht als Mittel zum Zwecke getätigt werden, etwa um das eigene Ich vor Gott ins rechte Licht zu setzen. In diesem Falle haben wir es aber wieder mit dem Lustprinzip zu tun und es liegt wohl kein echtes Transcendenz-

erlebnis zugrunde. — Nur dann können die Werke echte Taten sein, wenn das Sollen einem echten religiösen Verhältnis entspringt. (vgl. § 12). —

Die einzelnen Merkmale der Tat, die wir in der obigen Analyse herausarbeiteten, erscheinen uns nun im Hinblick auf die Dynamik der Innerlichkeit in einem neuen Lichte: So hat etwa das schöpferische Moment seinen Grund in dieser lebensvollen Dynamik, die nicht nur in geradezu unergründlicher Weise die Einsichtigkeit in Lagen erhellen kann, sondern oft auch sozusagen intuitiv einen einzigartigen Weg als Antwort findet. — Und das im weitesten Sinne religiöse Moment der Tat, das sich in der Innerlichkeit in dem eigentümlichen Drangcharakter ausdrückt, mit dem der Tatplan auftritt, ist ein Teil jenes allgemeinen Suchens und Strebens nach bestimmten Wertidealen, aus denen die Weltanschauung hervorgeht. Entspringt diese Wertsetzung einem Sichhingeben an die in einem Erlebnis erschlossene Transcendenz, so kann das an diese Werte gebundene Sollen den Charakter einer religiösen Berufung annehmen.

Fassen wir noch einmal zusammen:

1) Die Innerlichkeit ist dynamisch; sie umgreift alle inneren Kräfte, Spannungen, Erlebnisse und Strebungen; sie ist der Bereich der Leidenschaften sowohl wie alles Edlen, Wahren und Guten, das im Menschen lebt.

2. Die bewußte Innerlichkeit ist in einem Akt der Introversion (Introspektion) gegeben.

3. Extra- bzw. Introversion ist nicht typgebunden, abgesehen von einigen Extremfällen (so der hypochondrische Grübler und der oberflächliche Aktivist) Perioden der Extraversion können mit solchen der Introversion abwechseln.

4. Ausschließliche Extraversion oder ausschließliche Introversion ist tatfeindlich.

5. Die vertiefte Einsicht in die äußere Welt wird erreicht durch eine extravertierte Einstellung, der eine (reflektierende) Introversion folgt.

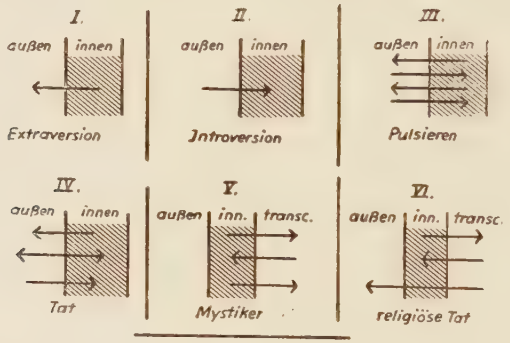
6. Die Innerlichkeit wird bereichert durch eine stete Auseinandersetzung mit der Umwelt, also durch eine pulsierende Folge von Akten der Extraversion und der Introversion.

7. Die durch eine reiche Innerlichkeit bedingte Dynamik sowohl wie eine vertiefte Einsicht in äußere Lagen ist Voraussetzung für echte Taten.

8. Die Tat kann auch bedingt sein durch eine Hinwendung zur Transcendenz.

9. Mit dem extravertierten Akt der Tat ist gleichzeitig eine Introversion gegeben, die die Innerlichkeit bereichert.

Nachstehendes Schema möge die einzelnen Fälle verdeutlichen:



§ 21. Das Ringen um die Tat. Ist einmal der Plan zur Tat in der Innerlichkeit vorhanden, dann ist oft der Weg bis zur Ausführung noch lang. Denn häufig beginnt jetzt in der Innerlichkeit der große Kampf. Je größer und schwerer die Tat ist, umso heftiger wird das Ringen um sie sein. Da tauchen die großen Gefahren auf, die in der Innerlichkeit ruhen und die echte Tat bedrohen: die ichsüchtigen Regungen, die Furcht vor dem persönlichen Opfer, das die wahre Tat verlangt, die Furcht vor der Gefahr, die dem eigenen Leben droht, das Gespenst der Trägheit und Bequemlichkeit, das zum Nichtstun rät. Da sind Gedanken, die von Ruhm und Ehre träumen, welche den klaren Blick trüben und daher die Tat zu verfälschen drohen. Und nagende Zweifel an der eigenen Fähigkeit gefährden die Tat. —

Doch alle diese Schwierigkeiten besiegt der Tatwille. Er muß allerdings immer wieder genährt werden aus der Dynamik der Innerlichkeit: wenn er zu schwinden scheint, dann ist das Sollen da, das die Innerlichkeit nicht zur Ruhe kommen läßt. Wie schon erwähnt, versuchte Mc Dougall die ursprüngliche Dynamik dieses Willens psy-

chologisch als einen aus der Selbsteinschätzung stammenden Impuls zu deuten. Für Kant dagegen war dieses Sollen als nicht zur empirischen Welt gehörig nicht weiter erklärbar, ebenso wenig wie der schlechthin gute Wille. Wir wollen daher hier keine Erklärung, sondern lediglich eine Beschreibung davon zu geben versuchen, wie das Ringen um die Tat in der Innerlichkeit vor sich geht.

Dieses innere Ringen um die Tat braucht nicht immer eine lange Zeit zu währen. Dies richtet sich nach dem besonderen Charakter der erforderlichen Tat. Es gibt Lagen, die schlagartig den ganzen Einsatz der Persönlichkeit erfordern, wo die Dringlichkeit sozusagen alle Bedenken im Keime erstickt. Aber es gibt auch Taten, die erst lange in der Innerlichkeit r e i f e n müssen, bei denen immer wieder durch Extraversion an der Wirklichkeit geprüft werden muß, ob alles richtig und wohl durchdacht ist, und ob sie auch die erforderliche Prägungskraft besitzen. Oder man horcht durch Introversion in seine Innerlichkeit hinein und sucht durch Introspektion zu ergründen, ob man selbst auch fähig ist, diese Tat zu tun. Zwar kann dieses Hineinhorchen in die Innerlichkeit auch zu fruchtlosem Grübeln werden, und das Warten auf die günstigste Lage kann dazu führen, daß schließlich die Gelegenheit zum Handeln vorbei ist.

Strebe rastlos nach Vollendung,
Nur Verdienst ist wert des Lohnes;
Für versäumte gute Taten
Gibt es keine Wiederkehr. (Hafis).

Vielleicht auch dient das Hinauszögern der Tat nur als Vorwand für die eigene Unentschlossenheit. Ein Beispiel für dieses ausweichende Sichzerquälen um die Tat ist Hamlet: Zwar steht die Tat selbst für ihn fest, und doch schreckt er immer wieder vor der Ausführung zurück: Er will die Lage noch einmal prüfen, will noch günstigere Gelegenheiten schaffen; er grübelt und plant, und die Tat bleibt lange ungetan. Als sie dann endlich zur Ausführung kommt, hat sie ihren Sinn als eigentliche Tat verloren, weil durch das lange Hinausschieben der günstige Augenblick versäumt war.

Es ist wohl der Sinn des „ γνῶθι σ'αυτόν" am Apollotempel zu Delphi, durch Selbsterkenntnis zu erfahren, an welchem Platze jeder etwas wirken kann: Erkenne dich selbst und deine Grenzen! Nur wer sich selbst kennt, kann sich auch mit seiner Umwelt in fruchtbarer Weise auseinandersetzen. Aber wir wissen auch, daß durch

reine Introspektion niemand sein Inneres wirklich erkennen kann: nur „das Leben lehret jeden, was er sei". Hören wir Goethe hierzu noch weiter: „Nehmen wir sodann das bedeutende Wort vor: „Erkenne dich selbst", so müssen wir es nicht im aszetischen Sinne auslegen. Es ist keineswegs die Heautognosie unserer modernen Hypochondristen, Humoristen und Heautontimorumenen damit gemeint; sondern es heißt ganz einfach: Gib einigermaßen Acht auf dich selbst, nimm Notiz von dir selbst, damit du gewahr werdest, wie du zu deines Gleichen und der Welt zu stehen kommst. Hierzu bedarf es keiner psychologischen Quälereien; jeder tüchtige Mensch weiß und erfährt, was es heißen soll; es ist ein guter Rat, der einem jeden praktisch zum größten Vorteil gedeiht". (Max. u. Reflex. 657). — „Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist". (M. u. R. 442).

Nicht von jedem kann eine weltbewegende „Tat" erwartet werden, aber vielleicht hat doch jeder nach seinem Vermögen „seine Tat" zu tun. Aber auch dazu ist es unerläßlich, daß man sich selber kennt, um zu wissen, wo man etwas zu tun vermag. Wenn jeder, wie er es versteht, auch nur ein kleines Steinchen beiträgt zu dem bunten Mosaik der geschichtlichen oder kulturellen Welt: dann ist sein Leben wohl nicht vergeblich gewesen. — Große Taten sind dem Genie vorbehalten, aber sie müssen erkämpft werden wie alles Große:

„Willst Gutes du und Schönes schaffen,
Das lebensvoll das Leben mehre,
Mußt du dich ernst zusammenraffen,
Und darfst nicht scheu'n der Arbeit Schwere.
Da hilft kein Schwärmen bloß und Hoffen,
Kein Traum von künftiger Entfaltung;
Nein, ringen mußt du mit den Stoffen
Und stark sie zwingen zur Gestaltung."

(Julius Hammer).

§ 22. Die religiöse Tat im engeren Sinne. Oft verlangt die langsam reifende Tat Einsamkeit. Alle großen Propheten gingen vor ihrem Auftreten in die Wüste. Dort waren sie mit ihrem Gott allein. Nicht nur die Tat reifte in ihnen, sondern sie selbst reiften in ihrer Innerlichkeit unter der Gegenwart Gottes zur Tat. Unter dem Aspekt der völligen Andersartigkeit der Transcendenz in die sie durch Versenken hinabtauchten, wurde das Sollen zu einem unbe-

dingten Müssen. Das Ich mit seinen eigensüchtigen Regungen ging in Gott auf, es war nicht länger Gegner des Sollens. In ähnlicher Weise wird nach Kant das Sollen zu einem eigenen notwendigen Wollen, sofern der Mensch Glied der intelligiblen Welt ist (vergl. S. 25 ds. Arb.). Nur kommt hier noch das spezifische Gotteserlebnis hinzu, in welchem sich der Mensch meist in einem bestimmten (dialektischen) Spannungsverhältnis zu Gott befindet (vergl. Kierkegaard): In der Anfechtung, in der Gott als „tremendum" erlebt wird, schreckt der Mensch zurück vor der ungeheuren Größe und Tragweite der Tat. Aber indem nun das Ich furchtsam vor Gott zurückschreckt, gerät es in Gottesferne und fühlt sich dann zu schwach zur Tat, bis es infolge der Berufung wieder in Gottesnähe rückt und neue Kraft erhält. So war der Kampf in Gethsemane und so auch der Kampf in Luthers Innerem. Wenn aber die Anfechtung überwunden ist, dann wird die Tat vollbracht, doch der Mensch fühlt sich dabei nur als Werkzeug Gottes. Luther drückte dies einmal so aus: es sei gewesen, als ob Gott ihn geführt habe, wie der Fuhrmann einen blinden Karrengaul leitet.

So stellt diese eminent religiöse Tat einen Extremfall dar, so daß wir Schwierigkeit haben, sie mit unseren Beurteilungskategorien zu erfassen. Denn die Innerlichkeit ragt hier in die Transcendenz. Wir können diese Tat nicht mehr im moralisch-ethischen Sinn fassen, da sich das Tatsubjekt nicht im eigentlichen Sinne verantwortlich fühlt: verantwortlich ist lediglich Gott. Die schöpferische Dynamik der Innerlichkeit fällt zusammen mit dem So-Wollen Gottes. Also die Planung und Gestaltung der Tat scheint nicht in der eigenen Innerlichkeit vorzugehen, sondern geschieht in der Transzendenz. Aber es bleibt schließlich das Erlebnis der historischen Bedeutsamkeit: in der Anfechtung fühle ich mich zu schwach für die Last der Verantwortung. Bei der religiösen Tat scheint mir die Anfechtung der Schnittpunkt zu sein zwischen dem transzendenten Müssen und der erlebten immanenten historischen Bedeutsamkeit. Wenn nun auch die religiöse Tat i. e. S. einen Extremfall darstellt, so muß jedenfalls auch hier eine Extraversion vorhergegangen sein, da ich ja Einsicht in die äußere Lage haben muß, um überhaupt zu wissen, wie die Tat zu geschehen hat. So war Luther in Rom und beobachtete später das Wirken Tetzels. Die meisten Propheten entwickelten eine geradezu erstaunliche Menschenkenntnis, die nur durch Einfühlung gewonnen sein konnte, also durch Extra- und Introversion (Erleben-Verstehen). Den bloß introvertiert Religiösen könnten wir wohl „Schwärmer" nennen. — Auch für die religiöse Tat im engeren Sinne gilt somit,

daß die Innerlichkeit durch Extra- und Introversion bereichert sein muß: ohne reiche Innerlichkeit kommt es auch hier nicht zur Tat. —

Von Buddha wird folgende Legende erzählt: Er war der glückliche und reiche Königssohn, bis er das Leid der Welt sah (Extraversion). Da ging er in sich und grübelte nach. Er verließ den Palast und suchte die Einsamkeit auf (Introversion). Als er dann „erleuchtet" war (Erlebnis der Transzendenz), glaubte er schon das Ziel seines Lebens erreicht zu haben. Da aber schaute er auf einen Teich mit Wasserrosen: Einige Blumen waren voll erblüht, andere konnten sich nur halb entfalten, wieder andere schienen sich vergeblich zu mühen, an die Wasseroberfläche zu gelangen (Extraversion). Das wurde ihm Symbol für die Menschheit (reflexio): es gilt, auch andere Menschen zur Erkenntnis zu führen (Tatplan). So schritt er zur Tat: er zog umher und unterwies die Menschen. —

§ 23. Die dämonische Tat. Noch einen weiteren Sonderfall der Tat gilt es hier zu behandeln. Es gibt manche zweifellos großen historischen Taten, die wir nicht im moralischen Sinne gut nennen können. Obwohl es auch keine religiösen Taten i. e. S. sind, scheinen auch sie sich der Beurteilung zu entziehen, weil sie ebenfalls einer anderen Sphäre angehören. Ein gutes Beispiel hierfür dürften die Taten Napoleons sein. Die ungeheure Dynamik seiner historischen Wirksamkeit läßt sich nicht erklären allein aus dem Streben zur Macht. Der Wille zur Macht steht hinter manchem Tun, doch kann dieses hierdurch niemals zur Tat werden. Das Schöpferische und Genialische in den Taten Napoleons wurzelt tiefer. Ohne an ein göttliches Sollen gebunden zu sein, tritt der Wille zur Tat in der Innerlichkeit auf. Er entspringt einem dunklen Drang, der sich zum „Müssen" steigert. In Leidenschaft ergibt man sich ihm und wird so getrieben zur Tat. Aber diese Getriebenheit scheint nicht aus den natürlichen Begehrungen zu stammen, sondern sie wird als ein Außerhalbliegendes, Unerklärbares, Transzendentes erlebt. Hierher gehört auch das Bekenntnis Richard Wagners: „Es wird in mir gewollt". Wir geraten dabei in Tiefen der Innerlichkeit, die wir niemals ganz erhellen können. Die Abgründigkeit erscheint hierfür geradezu charakteristisch. Wir reichen hinein in eine Sphäre der Transzendenz, die aber nicht als göttlich, sondern eher als „dämonisch" erlebt wird. Allerdings lassen sich keine scharfen Grenzen zwischen dem Göttlichen und dem Dämonischen ziehen. Denn es kann sein, daß der Dämon als Gott erlebt wird und Gott als Dämon (vergl.: Gott als „tremendum"). Zur Unterscheidung wollen wir der Jaspers'schen

Terminologie folgen, indem wir Gott dem Tage zurechnen, den Dämon aber der Nacht (Karl Jaspers: Philosophie Bd. III Metaphysik: Das Gesetz des Tages und die Leidenschaft zur Nacht). Denn das Wollen Gottes ist aufbauend und sinnvoll; und selbst wo dieser Sinn in der Diesseitigkeit nicht aufgefunden werden kann, ruht er doch in dem durch den Glauben erlebten Sein Gottes selbst. Aber das Wirken des Dämons ist sinnlos; und mag auch die Tat innerhalb der Immanenz sinnvoll scheinen: um ihrer dunklen Getriebenheit willen entbehrt sie letztlich eines höheren Sinnes. Die dämonische Tat steht nicht unter einer ewigen Idee, die immer wieder im Verlauf der Geschichte aufgegriffen und „getan" wird. Damit mag zusammenhängen, daß die Auswirkung so mancher dämonischen Tat — ungeachtet ihrer scheinbar ungeheuren gegenwärtigen Bedeutung — nicht sehr weit reicht. Was ist geworden aus dem Weltreich, das Napoleon aufrichtete, was ist von seinen Eroberungen und Siegen geblieben außer der Erinnerung! Wohl haben unzweifelhaft seine Taten dazu beigetragen, Deutschland auf seinem Wege zur Einheit einen Schritt weiter zu bringen; aber diese Auswirkung lag nicht in den Taten als solchen und ist daher nur indirekt. — Manche historische Tat mag zwar als göttliche begonnen werden, und verfällt doch später dem Dämon; denn Tag und Nacht liegen dicht beieinander, und die Helle des Tages kann übergehn in tiefe Nacht. —

Zum Unterschied von der religiösen Tat i. e. S. ist die Getriebenheit der dämonischen Tat häufig unbewußt: Während sich das Tatsubjekt bei der religiösen Tat bewußt ist, nichts anderes als Werkzeug zu sein, glaubt das Tatsubjekt, das vom Dämon getrieben wird, sich häufig selbst verantwortlich für seine Tat. Das rührt wohl daher, weil letzteres häufig überwiegend extravertiert eingestellt ist; und doch kann sich auch der Dämon nur in einer gereiften Innerlichkeit auswirken, die sich bildete durch eine Folge von einander abwechselnden Akten der Extraversion und Introversion. Die häufig zu beobachtende geradezu „starre" Lebenshaltung solcher Menschen kann nur getragen werden von einer gefestigten Weltanschauung. Wäre dem Gewissen nicht durch die Weltanschauung die Fundierung entzogen, so müßte das Tatsubjekt zusammenbrechen unter der ungeheuren Last der Verantwortung.

Wenn der Dämon nicht bewußt als transzendent erlebt wird, so können wir nicht selten eine Identifizierung des Tatsubjektes vor sich selbst mit seinem Dämon beobachten, die sich kundgibt in der Feststellung: „Ich bin ein Dämon". Doch mag es sein, daß in besinnlichen Stunden die Dämonie als außerhalb erfaßt wird, und das Tat-

subjekt sich getrieben fühlt von kosmischen Kräften. Auch dies kann zu einer „Anfechtung" führen, Anfechtung jetzt aber gefaßt als Abfall vom Dämon. Das bisherige Leben wird „bereut". Es kann dann zu einem Zusammenbruch der Persönlichkeit kommen, welcher nur durch völlige innere Umwandlung überwunden wird. Aus solcher Situation heraus wird „aus einem Saulus ein Paulus". In diesem Falle läßt sich die dämonische Tat moralisch beurteilen, weil sie ja vom Tatsubjekt selber infolge des Abfalles vom Dämon verworfen wird. — Die dämonische Tat kann alle Merkmale der echten Tat haben: nur in moralischer Hinsicht liegt sie in einer anderen Sphäre, was ihre Größe gegenüber der echten Tat in phänomenologischer Gesamtschau doch beeinträchtigen dürfte.

§ 24. Die Tat des Verzichtes. Wenn hier von der „Tat des Verzichtes" die Rede ist, so mag dies zunächst paradox klingen. Denn wie kann der Verzicht eine Tat sein, da er offenbar ein negatives Moment enthält? Nun sei festgestellt, daß schon ein Wort eine Handlung sein kann: denn durch ein Wort kann ich sinnvoll auf eine Lage „antworten". Aber selbst eine unterlassene Handlung kann als Anwort auf eine bestimmte Situation gelten. Deutlicher wird dies vielleicht, wenn wir von dem Begriff des Verhaltens ausgehen: Irgendwie verhalte ich mich stets zu meiner Umwelt, und indem ich durch mein Verhalten auf die entsprechenden Lagen reagiere, gebe ich eine Antwort. Es ist also nicht möglich, sich der Antwort auf eine bestimmte Lage zu entziehen. Selbst wenn ich mich in einer Situation völlig passiv verhalte, so kann dies gerade für den Fortgang des Geschehens von großer Bedeutung sein: Werde ich zufällig Zeuge eines Verbrechens und verhalte mich gleichgültig, so mache ich mich unter Umständen mitschuldig. — So ist es auch müßig, sich etwa als Einsiedler vom Weltgeschehen zurückziehen zu wollen: der Verantwortung für unterlassene Handlungen entgeht man doch nicht. Als Glieder eines Volkes oder einer sozialen Gemeinschaft sind wir einem Ganzen verhaftet. Entziehen wir uns ihm, bleibt dies nicht ohne Bedeutung. Der Einzelne, der vielleicht als Einziger fähig wäre, sein Volk durch eine geniale Tat zu retten, weiht dieses dem Untergang, wenn er die Bindungen zu ihm löst, nur um sein eigenes Leben zu leben. Für die mittelalterliche Geschichte war es nicht unwesentlich, daß damals wohl die größten Begabungen im Kloster waren. Viele haben zwar die Klostermauern gesprengt und sind mit Taten zurückgekehrt in die Welt, wie Savonarola oder Luther. Viele auch haben innerhalb des engen Rahmens der Klosterwelt, der ihnen verblieb,

Großes geleistet. Aber wieviele Begabungen mögen der Welt verloren gegangen sein?

Das Verhalten eines jeden Einzelnen hat also immer Wirkungen in der Umwelt zur Folge, selbst wenn dieses Verhalten ein Nichttun oder eine Unterlassung ist. Demnach kann also auch eine unterlassene Handlung von großer geschichtlicher Tragweite sein. So wäre es in dieser Hinsicht nicht widerspruchsvoll, von der Tat des Verzichtes zu reden. — Im Begriff des Verzichts steckt ferner ein Moment der Selbstlosigkeit, das eine moralische Beurteilung zuläßt. Auch kann ich mich auf Grund eines inneren Sollens oder auf Grund eines Erlebnisses der Transzendenz zum Verzicht bewogen fühlen: Buddha verzichtete auf seine Königswürde, weil er sich berufen fühlte, die Menschheit zur Erleuchtung zu führen. — Nur das schöpferische Moment dürfte sich am Verzicht schwer feststellen lassen. Doch sonst hat er die Merkmale einer echten Tat. Oder ist es nicht eine echte Tat, wenn Alkestis auf ihr Leben verzichtet, um dadurch das ihres Gatten Admet zu erhalten? Ist nicht schließlich jede Aufopferung ein Verzicht und eine Tat zugleich? — Wir können noch einen Schritt weitergehen: mit j e d e r echten Tat ist ein Verzicht verbunden, und zwar ist dies durch das moralische Moment begründet: jede Überwindung selbstischer Regungen schließt einen Verzicht ein. Und zugunsten der Pflicht auf die Neigungen zu verzichten ist nach Kant das Wesen des moralischen Handelns. Erfolgten die Handlungen lediglich aus dem Lustprinzip, so hätte es keinen Sinn, von Verzicht zu sprechen. — Das Moment des Verzichtes läßt sich ohne große Schwierigkeiten an den meisten Taten beobachten: der Prophet verzichtet auf Reichtum und Ehre, der Held auf ein bequemes, bürgerliches Leben, was z. B. auch in der Legende von „Herakles am Scheidewege" zum Ausdruck kommt. (vergl. auch Lukian von Samosata: „Lukians Traum").

Im allgemeinen aber erschöpft sich die Tat wohl nicht im Verzicht; dieser ist nur eine mit dem moralischen Moment zusammenhängende Erscheinung, nicht aber die eigentliche Tat. So hoch auch d i e Tat, die nur durch den Verzicht zur Tat wird, als „Tat" einzuschätzen ist: das, was die Welt wahrhaft bereichert, ist doch d i e Tat, die g e t a n wird, die als „Schöpfertat Gottes" am Anfang aller Dinge steht und die in immer wieder neuer Gestalt der Geschichte ihren eigentlichen Gehalt gibt.

§ 25. R a s s e u n d T a t. Reiche Innerlichkeit und Tat bedingen einander. Dieser Satz stimmt auch, wenn wir zum Allgemeinen über-

gehen und nicht nur am einzelnen Individuum die Verhältnisse von Innerlichkeit und Tat betrachten. Könnte man sinnvoll von Taten sprechen in einer Welt, in der es keine Innerlichkeit gäbe? Könnte man in einer solchen Welt Taten verstehen und würdigen, sie als Anregung und Beispiel auffassen? Der Auswirkungsbereich der Tat ist die geschichtliche Welt. Erst das Füreinander- und Miteinanderleben der einzelnen Menschen macht es möglich, wie wir feststellten, daß wir sinnvoll von „Tat" sprechen können. Wohl kann ein Robinson auf einsamer Felseninsel etwas „tun", er kann Gegenstände anfertigen, kann säen und ernten: aber eine Tat kann er nicht vollbringen. Denn in seiner Umwelt leben keine Menschen. Die Tat eines Menschen kann sich nur auswirken in einer Umwelt, in der sie verstehend erfaßt wird. Eine Tat ist richtunggebend nur für verstehende Innerlichkeit. In dieser setzt sie dann ein Wertideal, aus dem vielleicht neue Taten erwachsen.

Aber auch umgekehrt: Wie könnten wir von reicher Innerlichkeit sprechen, wenn es keine Taten gäbe? Wie einförmig würde die Geschichte verlaufen, ohne die Taten bedeutender Männer! Was wäre die ganze Kultur, die Geistesgeschichte, die Wissenschaft ohne die Taten unserer Dichter, Denker und Gelehrten! In unserer Innerlichkeit versuchen wir alle diese Taten zu verstehen, setzen wir uns mit ihnen auseinander. So wird die Innerlichkeit bereichert. Durch die verstehende Innerlichkeit haben wir teil an allem Wahren, Guten und Schönen, das meist in Taten gesetzt ist.

Wie aber kommt es nun überhaupt zum Verstehen einer Tat? Von den Auswirkungen allein können wir nicht zu ihrem Wesensgehalt vorstoßen. Die Geschichte der Ethik zeigt uns zwar, daß die Wertschätzung zunächst die äußere Handlung und deren Wirkungen betrifft, allmählich aber dahin erweitert wird, daß sie auch die Motive, die Gesinnung, den Charakter des Handelnden umfaßt. (Harald Höffding, Ethik S. 61). Wir können eine Tat also nur von „innen her" verstehen. Nach Dilthey verstehen wir historisch gegebene Züge (also auch Taten) nur aus der Innerlichkeit des Seelenlebens. (Bd. V, S. 372). Noch deutlicher wird dies bei Rothacker: „Verstehen heißt: die in Haltungen und Handlungen eingeschlossenen weltanschaulichen Entscheidungen unter genauer Einsicht in die Lagen, mit denen sie sich auseinandersetzen, würdigen. Verstanden und gewürdigt wird jeweils die Weise, in welcher eine Lage schöpferisch (etwa durch eine Tat) bewältigt wird und die Richtung, in welcher diese Veränderung der bisherigen Haltung erfolgt". (Gesch. Philos. S. 70, 22). Wir müssen versuchen, uns ganz in die Innerlichkeit des

Tatsubjektes hineinzuversetzen, so, als ob die Tat noch einmal von uns selbst getan werden müßte. Das ist oft sehr schwer, und gelingt meist nur annähernd. Denn einmal ist es schwierig, sich in vergangene Lagen zurückzuversetzen, weil wir keine genaue Kunde haben. Da helfen uns Autobiographien, Tagebuchaufzeichnungen und überlieferte Gespräche. — Dann aber kommt noch hinzu, daß wir unserer Veranlagung nach oft überhaupt nicht fähig sind, eine vollständig andersartig strukturierte Innerlichkeit zu verstehen, so, wenn die rassische Bestimmtheit anders ist. Auf diese Grenzen des geschichtlichen Verstehens hat wohl zum erstenmal H. St. Chamberlain hingewiesen, und F. L. Clauß hat diesen Gedanken dann aufgegriffen (Clauß: Nordische Seele).

Dies führt uns noch zu einer weiteren Erkenntnis: daß sich nämlich meistens eine Tat innerhalb eines bestimmten Volkes vorzugsweise auswirkt, weil hier eben der rassischen Bestimmtheit nach am meisten verstehende Innerlichkeit vorhanden ist, Innerlichkeit, die wesensmäßig nicht gar so verschieden ist von der des Tatsubjektes. Innerhalb desselben Volkes werden Innerlichkeiten durch die Tat befruchtet, und neue Taten entstehen. So weisen in einem Volk oft viele Taten in gleiche Richtung. Dazu kommt noch, daß sich die meisten dieser Taten auf eben dieses Volk beziehen, da der Sinn der Geschichte schließlich die Gestaltung der Völker ist. (Rothacker: Gesch. Philos. S. 83, 31).

Ja wir können noch weiter gehen: das Volk selbst könnte geradezu als Individuum aufgefaßt werden, (dies sei analogiehaft gesagt, nicht realiter). Wir sprechen dann von dem inneren Gehalt eines Volkes und meinen damit seine Innerlichkeit. Auch hier gilt in ähnlicher Weise, was wir beim einzelnen Individuum erkannten: Ist ein Volk lediglich introvertiert, so sieht es kaum über seine engen Grenzen hinaus, die es um sich herzog; sieht es nur in sich hinein, dann verliert es seine Dynamik, es wird schließlich kraftlos und wird seinen Platz im Völkergefüge nicht halten können. — Ist es dagegen wesentlich extravertiert, schaut es nur nach außen, wird es vielleicht zunächst politisch stark sein, dann aber läuft es Gefahr, oberflächlich zu werden und allmählich seine Eigenart und seine Wertideale zu verlieren. In der Geschichte des deutschen Volkes etwa lassen sich leicht solche introvertierten Perioden mit politischer Ohnmacht oder extravertierte mit einer Verarmung des inneren Lebens nachweisen. —

Neigt nun der nordische Mensch, der doch ein integrierender Bestandteil des deutschen Volkes ist, wesensmäßig mehr zur Introversion oder zur Extraversion? N. Ach äußerte sich 1938 auf dem Psy-

chologenkongreß in Bayreuth folgendermaßen: „Der Introvertierte hat größeres Verantwortungsbewußtsein als der Extravertierte. Er besitzt größere Kampfbereitschaft. Sein Willenseinsatz ist größer. — Die nordische Rasse ist vorzugsweise introvertiert". Diese Beobachtung erscheint durchaus richtig. Denn wie wäre Verantwortungsbewußtsein möglich ohne Introversion? Aber auf der anderen Seite kann nur der Handelnde verantwortungsbewußt sein. Ich fühle mich verantwortlich „für etwas", für das, was ich „getan" habe. Insofern ist mit der Verantwortung auch eine Extraversion verbunden. Verantwortlichkeit scheint nur durch Introversion und Extraversion zugleich möglich. (vergl. S. 51 ds. Arb.). Auch im Kampf bin ich objektzugewandt. Wohl setzt die Kampfbereitschaft Innerlichkeit voraus; aber ohne Extraversion kommt es nie zum Kampf. So können wir ergänzend sagen: Wenn schon die nordische Rasse vorzugsweise introvertiert ist, dann liegt darin auch ihre große Gefährdung. Nur wenn sie ihre reiche Innerlichkeit durch Akte der Extraversion a n w e n d e t, macht sie diese fruchtbar. Dann aber bringt sie es zu Taten und Leistungen, die Ewigkeitswert besitzen. In diesem Sinne spricht F. L. Clauß von dem nordischen Menschen als dem L e i s t u n g s t y p. Wenn die tief angelegte nordische Seele sich in Extraversion nach außen wendet, dann leistet sie etwas. Daß sie auch zur Extraversion neigt, kommt in dem Phänomen der „Distanz" zum Ausdruck, das Clauß als charakteristesch für den nordischen Typ nachweist. In der Distanz scheint Inneres und Äußeres im Gleichgewicht; in der Distanz halte ich „mich" zurück von „etwas", aber so, daß diese Zurückhaltung jeden Augenblick in einen Angriff oder ein Tätigen übergehen kann, oder das nach außen gewandte Interesse läßt nach, wenn ich etwa erkenne, daß das Objekt nicht geeignet ist, meine Innerlichkeit zu bereichern oder gar zu einer Tat anzuregen. — In einer solchen „abwägenden" Haltung (Kampf oder Abwendung) befinde ich mich in der Distanz. Die Labilität dieses Gleichgewichts zeigt sich in der Spannung, die in jeder Distanz liegt. Diese Spannung erklärt vielleicht die größere Kampfbereitschaft und den größeren Willenseinsatz der nordischen Rasse, von der Ach sprach. Eine Rasse, deren Wesen in einem solchen Distanzhalten begründet liegt, ist nach zwei Seiten hin gefährdet: einmal kann die Distanz zugunsten einer aktivistischen Extraversion aufgegeben werden. Dann kommt es leicht zu Unbesonnenheiten und wenn auch zu herrlichen Taten, so verausgabt sich ein solches Volk doch bald. — Oder aber die Distanz wird aufgegeben zugunsten einer zögernden Zurückhaltung, aus der leicht Unentschlossenheit und Wankelmütigkeit oder

gar introvertierte weltfremde Grübelei wird. — Ein Volk, das stark bleiben, das seine innere Dynamik erhalten, das in der Welt durch seine Taten Geltung haben will, muß sowohl nach außen wie nach innen schauen, muß in seiner Politik die realen Verhältnisse wahrnehmen, muß Einsicht haben in die äußeren Lagen, darf aber auch sein inneres, geistiges Leben nicht außer Acht lassen, um nicht die kulturelle Schöpferkraft seiner reichen Innerlichkeit zu verlieren. — Auch hier ist eine pulsierende Folge von Introversion und Extraversion das Ideal.

Es würde interessant sein zu untersuchen — was aber hier nur angedeutet werden möge — inwiefern die einzelnen Völker vorzugsweise zur Introversion oder Extraversion neigen. So möchte etwa Amerika in der Hauptsache wesensmäßig extravertiert eingestellt sein, während Indien als introvertiert angesprochen werden muß. Eine solche Untersuchung könnte nicht nur für die Geschichte der einzelnen Völker, sondern auch für den Verlauf der gesamten Weltgeschichte sehr aufschlußreich sein.

IV. Nietzsche, Kierkegaard und Goethe.

§ 26. Die Einstellung Nietzsches zu Innerlichkeit und Tat. Wenden wir uns nun zunächst Nietzsche zu, um seine Einstellung zu unserem Problem festzustellen.

Nach ihm ist das Innere des Menschen arm und vermag nichts:

> „Wo wir Leben haben, da setzen wir „Geist" voraus: aber der uns bekannte Geist ist völlig unvermögend, irgendetwas zu tun. Wie armselig ist jedes Bewußtseinsbild! Es wird wohl selber nur Wirkung sein von einer Veränderung, welche nun eine weitere Veränderung (Handlung) nach sich zieht. Jede Handlung, die wir „wollen", ist ja durchaus nur als Schein der Erscheinung von uns vorgestellt". (XIII, S. 246. Sämtliche Nietzschestellen sind nach der großen Kröner-Ausgabe zitiert).

Das Bewußtseinsbild ist also nur Begleiterscheinung einer Veränderung, der dann die Handlung folgt, ohne vom Willen verursacht worden zu sein; denn die drei „inneren Tatsachen" der Innerlichkeit verursachen nichts:

> „Man hat zu allen Zeiten geglaubt zu wissen, was eine Ursache ist: aber woher nahmen wir unser Wissen, genauer, unseren Glauben, hier zu wissen? Aus dem Bereich der berühmten „inneren Tatsachen", von denen bisher keine sich als tatsächlich erwiesen hat. Wir glaubten uns selbst im Akt des Willens ursächlich; wir meinten da wenigstens die Ursächlichkeit auf der Tat zu ertappen. Man zweifelte insgleichen nicht daran, daß alle antecedentia einer Handlung, ihre Ursachen, im Bewußtsein zu suchen seien und darin sich wiederfänden, wenn man sie sucht — als „Motive": man wäre ja sonst zu ihr nicht frei, für sie nicht verantwortlich gewesen. Endlich wer hätte bestritten, daß ein Gedanke verursacht wird? daß das Ich den Gedanken verursacht? . . . Von diesen drei „inneren Tatsachen", mit denen sich die Ursächlichkeit zu verbürgen schien, ist die

erste und überzeugendste die vom Willen als Ursache; die Conception eines Bewußtseins („Geistes") als Ursache und später noch die des Ich („des Subjekts") als Ursache sind bloß nachgeboren, nachdem vom Willen die Ursächlichkeit als gegeben feststand, als Empirie. . . . Inzwischen haben wir uns besser besonnen. Wir glauben heute kein Wort mehr von dem allen. Die „innere Welt" ist voller Trugbilder und Irrlichter: der Wille ist eins von ihnen. Der Wille bewegt nichts mehr, erklärt folglich auch nichts mehr — er begleitet bloß Vorgänge, er kann auch fehlen. Das sogenannte „Motiv": ein anderer Irrtum. Bloß ein Oberflächenphänomen des Bewußtseins, ein Nebenher der Tat, das eher noch die antecedentia einer Tat verdeckt, als daß es sie darstellt." (VIII, S. 93, Götzendämmerung) vgl. hierzu die Bedeutung des Willens bei Mc Dougall und Kant!).

Das eigentliche Geschehen verläuft überhaupt unterhalb unseres Bewußtseins:

„. . . Daß ein Gedanke unmittelbar Ursache eines anderen Gedankens wäre, ist nur scheinbar. Das eigentliche verknüpfte Geschehen spielt sich ab unterhalb unseres Bewußtseins: die auftretenden Reihen und Nacheinander von Gefühlen, Gedanken usw. sind Symptome des eigentlichen Geschehens." — (XIII, S. 65).

Das Bewußtsein streift nur die Oberfläche, das Vorherwissen unseres Tuns ist kein Zeichen von Freiheit. Oft auch täuschen wir uns; denn nicht immer können wir, was wir wollen. (vgl. XI, S. 289):

„Ein anderes ist der Gedanke, ein anderes die Tat, ein anderes das Bild der Tat. Das Rad des Grundes rollt nicht zwischen ihnen." (VI, S. 53), Zarathustra).

Trotzdem hat das Bewußtseins Wert, soweit es nämlich im biologischen Sinne nützlich ist:

„Bewußtsein ist soweit da, als Bewußtsein nützlich ist. Es ist kein Zweifel, daß alle Sinneswahrnehmungen gänzlich durchsetzt sind mit Werturteilen (nützlich und schädlich — folglich angenehm oder unangenehm). Die einzelne Farbe drückt zugleich einen Wert aus für uns (obwohl wir es uns selten oder erst nach langem, ausschließlichen Einwirken derselben Farbe eingestehen, z. B. Gefangene im Gefängnis oder Irre). Deshalb

reagieren Insekten auf verschiedene Farben anders: einige lieben diese, andere jene, z. B. Ameisen." (XVI, S. 22, Wille zur Macht).

Aber das Bewußtsein ist entwicklungsgeschichtlich spät und nur schlecht entwickelt, und — da es uns nur eine Auswahl von Wahrnehmungen zukommen läßt — wirkt es verfälschend (XIV, S. 45). Hieraus auch folgende Stelle:

„. . . Gewöhnlich nimmt man das Bewußtsein selbst als Gesamt-Sensorium und oberste Instanz; indessen, es ist nur ein Mittel der Mitteilbarkeit: es ist im Verkehr entwickelt, und in Hinsicht auf Verkehrs-Interessen. „Verkehr" hier verstanden auch von den Einwirkungen der Außenwelt und den unsererseits dabei nötigen Reaktionen; ebenso wie von unseren Wirkungen n a c h außen. Es ist n i c h t die Leitung, sondern ein O r g a n der Leitung." (XVI, S. 37, Wille zur Macht).

Nietzsche denkt hier recht mechanisch: unsere Reaktionen auf die Einwirkungen der Außenwelt sind nicht als schöpferische Antworten zu verstehen. Eine Rolle spielt bei diesem „Verkehr" mit der Außenwelt das unbewußte Denken, das nichts anderes als ein Bilderdenken ist:

„Die unbewußten Schlüsse erregen mein Bedenken: es wird wohl jenes Übergehen von Bild zu Bild sein; das letzterreichte Bild wirkt dann als Reiz und Motiv. Das unbewußte Denken muß sich ohne Begriffe vollziehen: also in Anschauungen. Dieses Bilderdenken ist nicht von vorne herein streng logischer Natur, aber doch mehr oder weniger logisch. Der Philosoph bemüht sich dann, anstelle des Bilderdenkens ein Begriffsdenken zu setzen. Die Instinkte scheinen auch ein solches Bilderdenken zu sein, das zuletzt zum Reiz und Motiv wird." (X, S. 157).

Ganz allgemein wird das Tun bei Nietzsche so mechanistisch aufgefaßt, daß sogar das Gesetz der Trägheit Anwendung findet:

„Es ist das Unglück der Tätigen, daß ihre Tätigkeit fast immer ein wenig unvernünftig ist. Man darf z. B. bei dem geldsammelnden Bankier nach dem Zweck seiner rastlosen Tätigkeit nicht fragen: sie ist unvernünftig. Die Tätigen rollen, wie der Stein rollt, gemäß der Dummheit der Mechanik." (II, S. 261 Menschl. allz. M.).

Beginnt nun der Mensch zu reflektieren und moralische Überlegungen über sein Tun und Lassen anzustellen, dann ist dies nach Nietzsche

ein Zeichen von Krankhaftigkeit, da die Instinktgewißheit des Handelns verloren ging. Handlung und Tat sind also nur dann gesund, wenn sie nicht aus der bewußten Innerlichkeit stammen:

> „Andererseits verrät das Auftreten der moralischen Skrupel (anders ausgedrückt: das Bewußtwerden der Werte, nach denen man handelt) eine gewisse Krankhaftigkeit; starke Zeiten und Völker reflektieren nicht über ihr Recht, über Prinzipien zu handeln, über Instinkt und Vernunft. Das Bewußtwerden ist ein Zeichen davon, daß die eigentliche Moralität, d. h. die Instinkt-Gewißheit des Handelns, zum Teufel geht. ... Die Moralisten sind, wie jedesmal, daß eine neue Bewußtseinswelt geschaffen wird, Zeichen einer Schädigung, Verarmung, Desorganisation. — Die Tief-Instinktiven haben eine Scheu vor dem Logisieren der Pflichten: unter ihnen findet man pyrrhonistische Gegner der Dialektik und der Erkennbarkeit überhaupt. ... Eine Tugend wird mit „um" widerlegt." (XV, S. 449).

In „Morgenröte" — also einer Schrift, die zeitlich noch vor „Zarathustra" liegt — versucht Nietzsche eine psychologische Erklärung des Tatendranges, der hier als „Selbstflucht" aufgezeigt wird: aus der Introversion einer kranken Innerlichkeit rettet man sich in ein extravertiertes Tun, rettet man sich in die Tat:

> „Jene Menschen der intellektuellen Krämpfe, welche gegen sich selber ungeduldig und verfinstert sind, wie Byron oder Alfred de Musset, und in allem, was sie tun, durchgehenden Pferden gleichen, ja die aus ihrem eigenen Schaffen nur eine kurze, die Adern fast sprengende Lust und Glut und dann eine umso winterliche Öde und Vergrämtheit davontragen, wie sollen sie es in sich aushalten? Sie dürsten nach einem Aufgehen in einem „A u ß e r s i c h"; ist man mit einem solchen Durste ein Christ, so zielt man nach dem Aufgehen in Gott, nach dem „Ganz-eins-mit-ihm-werden"; ist man Shakespeare, so genügt einem erst das Aufgehen in Bildern des leidenschaftlichen Lebens; ist man Byron, so dürstet man nach T a t e n, weil diese noch mehr uns von uns abziehen als Gedanken, Gefühle und Werke. Und so wäre vielleicht doch der Tatendrang im Grunde Selbstflucht? — würde Pascal uns fragen. Und in der Tat! Bei den höchsten Exemplaren des Tatendranges möchte der Satz sich beweisen lassen: man erwäge doch, mit dem Wissen und den Erfahrungen eines Irrenarztes, wie billig, — daß vier von den Tatendurstig-

sten aller Zeiten Epileptiker gewesen sind (nämlich Alexander, Cäsar, Mohammed und Napoleon) sowie auch Byron diesem Leiden unterworfen war." (IV, S. 358).

Die Verinnerlichung des Menschen ist demnach eine Fehlentwicklung. Sie tritt nur dann auf, wenn den Trieben die „Entladung nach außen" versagt wird:

„Die Verinnerlichung entsteht, indem mächtige Triebe, denen mit Einrichtung des Friedens und der Gesellschaft die Entladung nach außen versagt wird, sich nach innen zu schadlos zu halten suchen, im Bunde mit der Imagination. Das Bedürfnis nach Feindschaft, Grausamkeit, Rache, Gewaltsamkeit wendet sich zurück, „tritt zurück"; im Erkennen-wollen ist Habsucht und Erobern; im Künstler tritt die zurückgetretene Verstellungs- und Lügenkraft auf; die Triebe werden zu Dämonen umgeschaffen, mit denen es Kampf gibt usw." (XV, S. 411, Wille z. Macht).

Dann wird also die Innerlichkeit des Menschen dämonisch, voll aller Leidenschaft. Von der Dämonie der Innerlichkeit sprachen wir bereits — aber in einem anderen Zusammenhang: für uns war sie die Nachtseite der inneren Dynamik. —

Eine Tat soll ohne moralische Reflexion, also in bloßer Extraversion getan werden. Jedes „Inbetrachtziehen" der Folgen ist sogar unmoralisch. (Wie hier nach Nietzsches mechanistischer Anschauung überhaupt eine moralische Beurteilung möglich wird, bleibt allerdings wohl unklar):

„Spencer meint, das eigentlich Moralische sei, die wirklichen natürlichen Folgen einer Handlung in Betracht zu ziehen — nicht Lob, Tadel, Strafe. Aber dies „in Betracht ziehen" war unmoralisch! Die Tat wird getan, was dabei auch herauskommt! — Die Rücksicht auf die gesamten Folgen einer Tat ist nie bisher verlangt worden, — und wer sie verlangte, würde die Menschheit stille stehen machen. Die Folgen sind unsäglich und unerforschlich: die nächsten Folgen würden durch die ferneren überwogen werden: jedes Verbrechen ließe sich so begründen." (XII, S. 95).

Die Folgen der Tat kennt man nicht: damit leugnet Nietzsche die Möglichkeit einer genialen Einsichtigkeit in Lagen. — Aber der Wert einer Handlung läßt sich bei Nietzsche auch nicht nach der Gesin-

nungsethik beurteilen, denn was im Bewußtsein vorherging, ist ja nichts anderes als Begleiterscheinung:

„Daß der Wert einer Handlung von dem abhängen soll, was ihr im Bewußtsein vorausging — wie falsch ist das! — Und man hat die Moralität danach bemessen, selbst die Kriminalität. ... Der Wert einer Handlung muß nach ihren Folgen bemessen werden — sagen die Utilitarier —: sie nach ihrer Herkunft zu messen, impliziert eine Unmöglichkeit, nämlich diese zu wissen Aber weiß man die Folgen? Fünf Schritt weit vielleicht. Wer kann sagen, was eine Handlung anregt, aufregt, wider sich erregt? Als Stimulanz? Als Zündfunke vielleicht für einen Explosivstoff? Die Utilitarier sind naiv. ... Und zuletzt müßten wir erst w i s s e n, w a s nützlich ist: auch hier geht ihr Schritt nur fünf Schritt weit. ... Sie haben keinen Begriff von der großen Ökonomie, die des Übels nicht zu entraten weiß. Man weiß die Herkunft nicht, man weiß die Folgen nicht: — hat folglich eine Handlung überhaupt einen Wert? Bleibt die Handlung selbst: ihre Begleiterscheinungen im Bewußtsein, das Ja und das Nein, das ihrer Ausführung folgt: liegt der Wert einer Handlung in den subjektiven Begleiterscheinungen? (— das hieße den Wert der Musik nach dem Vergnügen oder Mißvergnügen abmessen, das sie uns macht ... das sie ihrem K o m p o n i s t e n macht...) Sichtlich begleiten sie Wertgefühle, ein Macht-, ein Zwang-, ein Ohnmachtgefühl z. B., die Freiheit, die Leichtigkeit, — anders gefragt: könnte man den Wert einer Handlung auf physiologische Werte reduzieren: ob sie ein Ausdruck des vollständigen oder gehemmten Lebens ist? — Es mag sein, daß sich ihr biologischer Wert darin ausdrückt. ... — Wenn also die Handlung weder nach ihrer Herkunft, noch nach ihren Folgen, noch nach ihren Begleiterscheinungen abwertbar ist, so ist ihr Wert x, unbekannt. ...“ (XV, S. 357).

Allem Geschehen überhaupt liegt nur der Wille zur Macht zugrunde, — sonst nichts. Und alles Werteinschätzen steht im Dienste dieses Willens, wie auch jegliches Tun und die Tat selbst schließlich nur Mittel für seine Ziele und Zwecke sind:

„Alle „Zwecke“, „Ziele“, „Sinne“ sind nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des einen Willens, der allem Geschehen inhäriert: des Willens zur Macht. Zwecke —, Ziele —, Absichtenhaben, Wollen überhaupt, ist soviel wie Stärker - werden -

> wollen, Wachsenwollen — und dazu auch die Mittel wollen. ... Alle Werteinschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven im Dienste dieses einen Willens: das Wertschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht." (XVI, S. 137, Wille z. Macht).

So wäre auch die Tat lediglich ein Ausfluß dieses rücksichtslosen „Willens zur Macht" (der mit dem Schopenhauer'schen „Willen zum Leben" nahe verwandt sein dürfte). Nietzsche bleibt als Psychologe innerhalb der empirischen Sphäre; dann wird für den Willen immer als Erklärungsprinzip ein egoistisches Moment übrigbleiben, wie wir schon nachwiesen. Auch Mc Dougall konnte dieser Folgerung nicht ganz entgehen (vgl. § 5) — Für Nietzsche sind die großen Taten geradezu Unmoralitäten (auch hier wieder eine moralische Beurteilung bzw. Verurteilung):

> „Alle großen Werke und Taten, welche stehen geblieben sind und von den Wellen der Zeit nicht fortgespült wurden, — waren sie nicht alle im tiefsten Verstande große Unmoralitäten?" (XV, S. 426, Wille z. Macht).

Wohl trägt die Tat, die aus dem Willen zur Macht geboren ist, Züge der dämonischen Tat. Doch glaube ich nicht, daß beide sich decken. Denn trotz der Getriebenheit geschieht die dämonische Tat mit geradezu genialischer Einsicht in Lagen, ihre Planung reift in der Innerlichkeit (vgl. § 23), während sich Nietzsches Tat nach Art einer Naturgewalt durchsetzt, da ja die bewußte Innerlichkeit keinerlei gestaltenden Einfluß auf sie hat. —

Nietzsches Ansicht über Innerlichkeit und Tat ist also diese: Die bewußte Innerlichkeit verursacht nichts; sie ist lediglich Begleiterscheinung des Tuns. Das aktivistische Tätigsein ist im Grunde nur Trägheit, wie ein einmal bewegter Körper nach dem Trägheitsgesetz in Bewegung bleibt. Die Tat selbst geschieht in dämonisch-dionysischer Weise aus dem Willen zur Macht, der aber ähnlich einer Naturkraft unbewußt wirkt; sie geschieht also durch einseitige Extraversion, ohne vorbereitende Introspektion oder Reflexion. Innerlichkeit und Tat liegen getrennt nebeneinander, ohne aufeinander einwirken zu können, oder gar sich gegenseitig zu bedingen. Das Bewußtsein hat höchstens biologischen Wert, wirkt aber, weil auswählend, verfälschend. Jegliche introvertierte Reflexion ist ein Zeichen von Krankhaftigkeit. Das Naturgegebene ist die Instinkt-

gewißheit des Handelns. Die Tat wird getan ohne Innerlichkeit. Wo reflektierende Innerlichkeit vorhanden ist, da hemmt sie zwar nicht die Tat, aber sie ist ein Symptom der Entartung. Ohne innere Freiheit kommt es zur Tat; nur ironisch spricht Nietzsche von dem „freien Menschen der Tat":

> „Wer mehr von ihm (dem Typus des Freigeistes der Gegenwart) will, den weist er, ein wenig Spott auf der Lippe, mit wohlwollendem Kopfschütteln hin zu seinem Bruder, dem freien Menschen der Tat: mit dessen „Freiheit" es freilich eine eigene Bewandtnis hat, über welche manche Geschichte zu erzählen wäre". (XI, S. 9).

Damit leugnet Nietzsche die eigentliche Tiefe der Tat. Sie wird nur äußerlich gesehen, ohne Verankerung in der Innerlichkeit. Dieser Begriff der Tat aber beraubt sie ihres eigentlichen Wesensgehaltes.

§ 27. Kierkegaards Einstellung zu Innerlichkeit und Tat. Ganz anders wieder steht Kierkegaard zu unserem Problem. Im Gegensatz zu Nietzsche bedeutet für ihn die Innerlichkeit alles. — Äußeres und Inneres sind nun zwei völlig getrennte Bereiche. In der äußeren Welt und für die äußere Welt mag der Mensch etwas gelten; da kann er Ruhm und Ehre gewinnen. Aber diese äußere Welt ist der Vergänglichkeit unterworfen, und mit ihr der Mensch, der in ihr steht. Er ist wie Gras, das bald welk wird. Aber diese seine Nichtigkeit erkennt er erst, wenn er als Einzelner in seiner Innerlichkeit vor Gott steht:

> „. . . denn das Höchste ist: daß ein Mensch völlig überzeugt werde, daß er gar nichts vermag, nichts. Ja, wenn der Mensch sich nach außen wendet, dann scheint es so, als vermöchte er da, was erstaunlicher wäre, was ihn selbst ganz anders befriedigte, worum die Bewunderung jubelnd sich schart. . . . Für die äußerliche Betrachtung ist der Mensch das herrlichste Geschöpf, aber alle seine Herrlichkeit ist doch nur im Äußerlichen und für das Äußerliche." (Religion der Tat, Kröner Verl. S. 59).

In der „Menge", als „Publikum" ist der Mensch böse; denn hier ist er nicht in seiner Innerlichkeit gegeben. Alles Wahre und Gute in den Menschen wird geweckt, wenn sie Einzelne sind vor Gott:

„So viel Verworrenes, Böses und Abscheuliches in den Menschen auch wohnen kann, wenn sie zum verantwortungs- und ruchlosen „Publikum", zur „Menge" und dergleichen werden, so viel Wahres und Gutes und Liebenswertes ist in ihnen, wenn man erreichen kann, daß sie Einzelne werden. Ach, und wie würden die Menschen nicht — Menschen werden, Menschen, die man lieben müßte, wenn sie Einzelne vor Gott würden." (Rel. d. Tat, S. 3).

Die äußere Geschichte, die Geschichte, die nur das Geschehen der äußeren Welt umgreift, ist nicht die wahre Geschichte. Erst mit dem „Blühen der Individualität" erst mit der Innerlichkeit des Einzelnen beginnt die wahre, innere Geschichte:

„Die innere Geschichte ist erst die wahre Geschichte. . . . Überall, wo das innere Blühen der Individualität noch nicht angefangen hat, die Individualität noch geschlossen ist, redet man von äußerer Geschichte. Sobald sich diese aber sozusagen entfaltet, beginnt die innere Geschichte." (Entweder-Oder II, II, 122).

Wer mit Schmerz erlebt, daß er nicht zur „Menge" gehört, daß er ein „außer-gewöhnlicher" Mensch ist, der kann sich dann vielleicht wieder mit seinem Dasein versöhnen, wenn er in seiner Innerlichkeit als Einzelner in einem edleren Sinne ein Außergewöhnlicher wird, wenn er so an Innerlichkeit gewinnt, was er nach außen verlor. (vgl. Entweder-Oder II, II, 294). Die Lebensaufgabe des Menschen besteht darin, als Persönlichkeit zu reifen, sich zu sich selbst zu entwickeln in seiner konkreten Gegebenheit:

„Das Allgemeine in jenem von Hegel her bestimmten Sinne ist eigentlich nichts als die — eine fordernde Möglichkeit bedeutende — Gnadengabe an die Persönlichkeit, in der Konkretion einer wirklichen Lebensaufgabe ernsthaft sie selbst zu werden. Er bekennt sich dazu, durch seine Lebensgeschichte, die ihn in die Reue führte, erst wahrhaft Persönlichkeit geworden zu sein." (E. Hirsch: Kierkegaard-Studien II, S. 622/23).

Der Weg zur Persönlichkeit führt über die Reue, wie Kierkegaard in seinem eigenen Leben erfuhr. Reue heißt Umkehr von außen nach innen: heißt Richtungsänderung. Diese selbe Bewegung ist auch in der Resignation gegeben: ein Sichzurückziehen von der äußeren Welt in die Innerlichkeit:

„In der unendlichen Resignation ist Friede und Ruhe. Jeder, der es will, der sich dadurch noch nicht selbst erniedrigt hat, daß er sich selbst zu gering einschätzt, — das ist schrecklicher, als zu stolz zu sein — kann sich dazu erziehen, diese Bewegung zu machen, die in ihrem Schmerz mit dem Dasein versöhnt. ... Die unendliche Resignation ist das letzte Stadium, das dem Glauben vorangeht." (Furcht u. Zittern III, 95).

Der Dichter steht zwischen beiden Reichen: über die Endlichkeit hat er sich schon erhoben; aber die Unendlichkeit erreichte er noch nicht. Daher ist er ein unglücklicher Mensch, der noch angefochten wird von der Wirrnis des Lebens (vgl. Entweder-Oder II, II, 189). Nur durch den Glauben kommt der Mensch zur Ruhe, wird er fertig mit der Zeitlichkeit, die er in ihrer Gesamtheit mit dem Mut zum Absurden ergreift — absurd: aber nur von der Immanenz her, nicht mehr von der durch den Glauben erschlossenen Transzendenz. Der Glaube aber ist in der Innerlichkeit gegeben:

„... es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, die ganze Zeitlichkeit kraft des Absurden zu ergreifen, und dieser Mut ist der des Glaubens." (Furcht und Zittern III, 98).

Die Wahrheit, die sich im Glauben kundgibt, läßt sich nicht objektiv beweisen: sie liegt in der Subjektivität des Erlebnisses. (Auch der kategorische Imperativ Kants, wie überhaupt die Werte der intelligiblen Welt sind nur subjektiv als gültig und wahr erfahrbar):

„... die objektive Ungewißheit, festgehalten in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit, ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt. ... Also die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit; ..." (K. Werke, Auswahl von H. Ulrich, Hochweg-Verl. 1935, S. 103, S. 105: Abschl. unwissensch. Nachschr.).

So gipfelt bei Kierkegaard alles in der Introversion oder in der Hinwendung zur Transcendenz. Durch Introversion allein entwickelt sich die Innerlichkeit und beginnt zu blühen. Demgegenüber wird der Wert der Extraversion wohl zu gering eingeschätzt, was auch in dem „Schema der Sphären" in der abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zum Ausdruck kommt: Die ästhetische Sphäre ist durch reine Extraversion gegeben; die ethische durch Introversion

und Extraversion: daher bereitet sich auch hier schon der Bruch mit der Immanenz vor; die Religiosität A ist durch Introversion und durch Hinwenden zur Transcendenz gegeben; die Religiosität B schließlich durch reine Hinwendung zur Transcendenz (vgl. S. 52 ds. Arb.). Diese letztere Stufe wird auch paradox religiös genannt. Hier ist die Innerlichkeit die größtmögliche:

> „Ist das Individuum paradox-dialektisch, jeder Rest von ursprünglicher Immanenz zunichte gemacht, und aller Zusammenhang abgeschnitten, befindet das Individuum sich im Äußersten der Existenz: so haben wir das Paradox-Religiöse. Diese paradoxe Innerlichkeit ist die größtmögliche." (K. Werke (wie oben) S. 110).

Wir müssen einräumen, daß die Tat, wie wir sie sahen, wohl hauptsächlich der ethischen Sphäre angehört. Denn hier allein ist beides: Introversion und Extraversion gegeben. — Dagegen dürfte die Sphäre der Religiosität A tatfeindlich sein, da der Mensch in der Erkenntnis seiner Nichtigkeit von Angst und Verzweiflung befallen mit dem ungeheuren Erlebnis der Transcendenz kämpft und der Bruch mit der Immanenz vollzogen wird. Es ist wohl kein Zweifel, daß Kierkegaard die religiöse Sphäre höher wertet als die ethische, die sozusagen nur als Vorstufe gesehen wird. Daß die Innerlichkeit tatfeindlich ist, sagt Kierkegaard zwar nicht gerade ausdrücklich, er spricht sich auch nicht gegen die Tat als solche aus: aber durch den Bruch mit der Immanenz und durch das Ausfließen der gesamten Dynamik der Innerlichkeit in die Transcendenz sind der Tat die eigentlichen Voraussetzungen entzogen. Die Tat stellt überhaupt kein eigenes hohes Wertideal mehr dar, da der letzte Sinn des menschlichen Seins in dem Aufgehen in Gott liegt. Trotzdem scheint mir, daß innerhalb der Sphäre der paradoxen Religiosität auch die Immanenz wieder von der Transzendenz aus in einem neuen Lichte gesehen wird. Von der Transzendenz her wird eine neue extravertierte Einstellung zur Außenwelt eingenommen. So wird jetzt der Mensch zum Mitarbeiter Gottes:

> „Arbeiten ist des Menschen Vollkommenheit. Durch Arbeit gleicht der Mensch Gott, der ja auch arbeitet. Arbeitet ein Mensch für die Speise, so wollen wir nicht töricht sagen, er ernährt sich selbst, wir wollen lieber, gerade um daran zu erinnern, wie herrlich das Menschsein ist, sagen: Er arbeitet mit Gott für die Speise. Er arbeitet mit Gott, also ist er Gottes

Mitarbeiter. ... Aber draußen beim Vogel versteht der Bekümmerte, wie herrlich es ist, zu arbeiten, und dann, wie herrlich es ist, Mensch zu sein. Denn nicht das macht den Unterschied, ob einer für Weltreiche arbeitet, ein anderer fürs Brot, einer, Überfluß zu sammeln, ein anderer, sich wider Armut zu wehren; nein, was den Unterschied ausmacht, ist, daß der Vogel nicht arbeiten kann." (— wenigstens nicht arbeiten im Sinne eines Mitarbeiters Gottes). (K.: Wie herrlich es ist, Mensch zu sein. Furche Verl. S. 27, S. 29).

Zwar ist hier nicht gerade von einer Tat die Rede; aber immerhin ist es möglich, daß aus diesem Aspekt des „Mitarbeitens" auch eine echte Tat erwachsen könnte. — Auch jene Stelle über den Beruf des Pfarrers spricht vom Wirken in der Welt:

„Christliche Pfarrer sind's, was nottut ... Pfarrer, die, im Besitz einer wünschenswerten wissenschaftlichen Bildung, geübt sind — nicht so sehr im wissenschaftlichen Exerzieren eins zwei, als vielmehr in dem Kampf, in dem Geistesgegenwart das Entscheidende ist, in dem Kampf, nicht so sehr gegen wissenschaftliche Angriffe und Fragen, als vielmehr gegen menschliche Leidenschaften; Pfarrer, die die Menge zerteilen und sie zu Einzelnen machen können; Pfarrer, die nicht zu große Ansprüche an das Studieren stellen und nichts w e n i g e r wollen als herrschen; Pfarrer, die, womöglich mächtig der Rede, nicht weniger mächtig wären zu schweigen und zu dulden; Pfarrer, die, womöglich Herzenskenner, nicht weniger Enthaltsamkeit gelernt hätten im Urteilen und Verurteilen; Pfarrer, die erst die Kunst der Aufopferung gelehrt hätte, in ihrer Vollmacht zu wirken..." (Rel. der Tat, S. 9, Tagebücher).

Dieses seelsorgerische Wirken aber ist ohne Extraversion (Menschenkenntnis) nicht möglich. —

Zusammenfassend können wir also feststellen: Das Verhältnis von Innerlichkeit und Tat ist bei Kierkegaard den Sphären entsprechend zu betrachten:

In der Sphäre des Ästhetischen verhält sich der Mensch genießend; er ist extravertiert, der Welt zugewandt. Das Blühen der Individualität hat noch nicht begonnen. Noch ist die Innerlichkeit ohne Gehalt: Zu echten Taten kommt es nicht. —

In der Sphäre des Ethischen setzt sich der Mensch mit der Außenwelt auseinander (Extraversion — Introversion). Er versucht nach

seiner Einsicht moralisch zu handeln. Daß es hier — aufgrund der ethischen Verantwortung — zu Taten kommen kann, zeigen die beiden Skizzen „Salomos Traum" und „Periander" in den „Stadien auf dem Lebenswege" m. E. deutlich an. —

In der Sphäre des Religiösen nimmt die Innerlichkeit an Tiefe zu. In der Auseinandersetzung zwischen Gott und dem eigenen Ich vollzieht sich der Bruch mit der Welt. In diesem Stadium ist die Innerlichkeit (weil die Extraversion fehlt!) tatfeindlich. —

Schließlich kann es dann, wenn die Innerlichkeit die größtmögliche geworden ist, (d. h. wenn die Introversion durch die Innerlichkeit hindurch zur Transzendenz vorgestoßen ist) wieder zu einer Extraversion kommen: Der Mensch wird Gottes Mitarbeiter, sein Wirken in der Welt hat neuen Sinn: Es kann zu echten Taten kommen. — Im allgemeinen spielt aber bei Kierkegaard die Innerlichkeit eine weit größere Rolle als die Tat. —

§ 28. Die Einstellung Goethes zu Innerlichkeit und Tat. Während Nietzsche die Tat nur äußerlich, als Produkt einer einseitigen Extraversion sieht und der Innerlichkeit keinerlei Bedeutung zukommen läßt, steht bei Kierkegaard die Introversion und die Innerlichkeit durchaus im Brennpunkt des Interesses; und wenn vom Tun und Wirken in der Welt die Rede ist, so doch mehr im Hinblick auf die Innerlichkeit, als daß die Tat einen selbständigen Eigenwert hätte; am höchsten wird das Wirken des Pfarrers eingeschätzt, das darauf hinzielt, den Menschen in seiner Innerlichkeit als Einzelnen vor Gott zu stellen.

Dagegen nimmt Goethe einen bedeutend positiveren Standpunkt der Tat als solcher gegenüber ein. Schon ganz allgemein die rastlose, unbeirrbare Tätigkeit wird als den Menschen glücklich machend gepriesen:

„Ihr Bürger, merket auf mein wahres Wort!
Die Tätigkeit ist, was den Menschen glücklich macht;
Die, erst das Gute schaffend, bald ein Übel selbst
durch göttlich wirkende Gewalt in Gutes kehrt.
Drum auf bei Zeiten morgens! Ja, und fändet ihr,
was gestern ihr gebaut, schon wieder eingestürzt,
Ameisen gleich nur frisch die Trümmer aufgeräumt!
Und neuen Plan ersonnen, Mittel neu erdacht!
So werdet ihr, und wenn aus ihren Fugen selbst
die Welt geschoben in sich selbst zertrümmerte,

sie wieder bauen, einer Ewigkeit zur Lust".
Jubiläums-Ausgabe (= J. A.) IX, 190, Paläophron und Neoterpe 180)

Das Glück besteht darin, daß durch die Tätigkeit die Hoffnung erfüllt wird. Nicht lange kann ein Mensch in Resignation verharren: bald zeigt sich wieder die Hoffnung und mit ihr die Lust zur Tätigkeit:

„Es scheint, daß die menschliche Natur eine völlige Resignation nicht allzu lange ertragen kann. Die Hoffnung muß wieder eintreten und dann kommt ja auch sogleich die Tätigkeit wieder, durch welche, wenn man es genau besieht, die Hoffnung in jedem Augenblick realisiert wird." (Weimarer Ausgabe (W.A.) IV, 19, 420).

Der Mann soll sich hineinstürzen in den Strudel der Zeit, soll eingreifen in den Ablauf des Geschehens in rastloser Tätigkeit:

„Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,
ins Rollen der Begebenheit!
Da mag denn Schmerz und Genuß,
Gelingen und Verdruß
miteinander wechseln wie es kann;
nur rastlos betätigt sich der Mann." (Faust 1755).

Ohne eine Aufgabe zu haben kann das menschliche Herz nicht zur Ruhe kommen:

„Gebt mir zu tun!
Das sind reiche Gaben.
Das Herz kann nicht ruhn,
will zu schaffen haben." (J.A. IV, 27).

Das Tätigsein und die Tat spielt hier bei Goethe eine ähnliche Rolle wie bei Aristoteles (vgl. § 4): das Glück liegt in der Tätigkeit selbst, Lebensfreude und große Tat gehören zusammen:

„Die Erde dampft erquickenden Geruch
und ladet mich auf ihren Flächen ein,
nach Lebensfreud' und großer Tat zu jagen." (Orest)
(Iphigenie, 1362)

Wie hoch Goethe die Tat als solche einschätzt, geht auch aus folgenden Aussprüchen hervor, in denen sich bereits das historische und moralische Moment anzeigen:

„Des echten Mannes wahre Feier ist die Tat!" (Prometheus).
(Pandora 1045)

„Die Stätte, die ein guter Mensch betrat,
ist eingeweiht; nach hundert Jahren klingt
sein Wort und seine Tat dem Enkel wieder." (Leonore)
(Tasso 80)

„Oh daß die edelste der Taten sich
hier sichtbar vor mich stellte, rings umgeben
von gräßlicher Gefahr! Ich dränge zu
und wagte gern das Leben, ..." (Tasso 1170).

Der Unterschied zu Nietzsches Tatauffassung ist deutlich. — Ausdrücklich will Goethe die „bequeme Geschäftigkeit" (aktivistisch) unterschieden haben von fruchtbarer Tätigkeit:

„... ich meine Oesern, welcher auch unter diejenigen Menschen gehörte, die ihr Leben in einer bequemen Geschäftigkeit hinträumen." (J.A. XXII, 114, Dichtg. u. W.).

Zum rechten Tun gehört auch Einsichtigkeit. Denn:

„Es ist nichts schrecklicher als eine tätige Unwissenheit." (Maximen und Reflexionen (= M. u. R.) 367, Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 21).

Aufschlußreich in dieser Beziehung ist auch das Gespräch zwischen Iphigenie und Thoas:

Iphigenie:
Um Gut's zu tun, braucht's keiner Überlegung.

Thoas:
Sehr viel! denn auch dem Guten folgt das Übel.

Iphigenie:
Der Zweifel ist's, der Gutes böse macht.
Bedenke nicht; Gewähre, wie du's fühlst. (Iphigenie 1989)

Wohl können Zweifel und allzuviele Bedenken die gute Tat hemmen; doch das Gefühl allein kann trügen. Eine deutliche Erkenntnis der äußeren Dinge ist zum rechten Tun notwendig:

„Tätig zu sein, sagte er (der Arzt), ist des Menschen erste Bestimmung, und alle Zwischenzeiten, in denen er auszuruhen genötigt ist, sollte er anwenden, eine deutliche Erkenntnis der äußeren Dinge zu erlangen, die ihm in der Folge abermals seine Tätigkeit erleichtert." (J.A. XVIII, 163, Bek. einer schönen Seele).

Dies erinnert an Sokrates: Wissen ist Tugend (vgl. § 4). Im folgenden Ausspruch wird auch ausdrücklich hierauf hingewiesen:

„Man denke sich das Große der Alten, vorzüglich der Sokratischen Schule, daß die Quelle und Richtschnur alles Lebens und Tuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Spekulation, sondern zu Leben und Tat auffordert." (J.A. IV, 237, Max. u. Refl.).

Klug sein und tätig sein, wissen und anwenden gehört zusammen:

„Es ist nicht genug zu wissen, man muß auch anwenden;
es ist nicht genug zu wollen, man muß auch tun." (M. u. R. 689).
„Nur klug-tätige Menschen, die ihre Kräfte kennen und sie mit Maß und Gescheitigkeit benutzen, werden es im Weltwesen weit bringen." (J.A. IV, 227, Max. u. Refl.).

Auch das Moment des langsamen Reifens in der Innerlichkeit finden wir bei Goethe wieder:

„Er kann nicht enden, kann nicht fertig werden,
er ändert stets, ruckt langsam weiter vor,
steht wieder still, er hintergeht die Hoffnung." (Tasso 265).
„Wenn man ihn handeln sieht, so lobt man ihn
und freut sich, wenn die Zeit entdeckt, was er
im stillen lang bereitet und vollbracht." (Tasso 636).

Doch der Wunsch zur Tat darf nicht träumerisch in der Innerlichkeit verharren; sonst kommt die Tat nicht aus dem Stadium des Reifens hinaus; der Wille zur Tat muß sich auch im T u n auswirken:

„Der Wille lockt die Taten nicht herbei;
der Mut stellt sich die Wege kürzer vor.
Wer angelangt am Ziel ist, wird gekrönt." (Tasso 1296).

Das Talent bildet sich im Wesentlichen durch Introversion, denn so werden die verborgenen Schätze der Innerlichkeit gehoben; der Charakter aber kommt erst durch Extraversion zu seiner eigentlichen Bestimmung in der Bewährung:

„Es bildet ein Talent sich in der Stille,
sich ein Charakter in dem Strom der Welt." (Tasso 304).
„Man bedenkt nicht, daß der Charakter sich nur durchaus aufs Praktische beziehe. Nur in dem, was der Mensch tut, zu tun fortfährt, worauf er beharrt, darin zeigt er Charakter." (J.A. XXXVII, 26).

Bloße Introversion ist jedoch gefährlich; zu leicht kann man da auf den „hohlen Fleck" in seinem Inneren stoßen, der schließlich den klaren Blick für die Wirklichkeit trübt oder sie gar als unwirklich empfinden läßt:

„Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, daß er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen und hervorbringen kann. Alle gesunden Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. Indessen gibt es auch einen hohlen Fleck im Gehirn, d. h. eine Stelle, wo sich kein Gegenstand abspiegelt, wie denn auch im Auge selbst ein Fleckchen ist, das nicht sieht. Wird der Mensch auf diese Stelle besonders aufmerksam, vertieft er sich darin, so verfällt er in eine Geisteskrankheit, ahnt hier Dinge aus einer anderen Welt, die aber eigentlich Undinge sind und weder Gestalt noch Begrenzung haben, sondern als leere Nacht-Räumlichkeiten ängstigen und den, der sich nicht losreißt, mehr als gespensterhaft verfolgen." (M. u. R. 266).

Übrigens macht Goethe den Deutschen zum Vorwurf, daß sie zu sehr dazu neigen, sich der Transzendenz zuzuwenden:

„Es ist nun schon bald zwanzig Jahre, daß die Deutschen sämtlich transzendieren; wenn sie es einmal gewahr werden, müssen sie sich wunderlich vorkommen." (M. u. R. 311).

Das, was sich durch Introversion in unserer Innerlichkeit herangebildet hat, zeigt seine Echtheit in (extravertierter) Bewährung. Das ist der Prüfstein für f r u c h t b a r e Introversion. (vgl. W.A. IV, 34, 9). — Der Glaube an Ideale ist in der Innerlichkeit gesetzt. Der Charakter aber gibt erst die Gewähr, daß sie trotz anscheinender Unmöglichkeit auch durchgesetzt werden. Wo Ideale und Charakter gleichzeitig vorhanden sind, da kommt es zu wahrhaft großen Taten:

„In der Idee leben heißt das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre. Mit dem Charakter hat es dieselbe Bewandtnis:

treffen beide zusammen, so entstehen Ereignisse, worüber die Welt vom Erstaunen sich Jahrtausende nicht erholen kann." (M. u. R. 262).

Wie das Wissen durch Tun zur Anwendung gebracht werden soll, so wird auch wiederum durch Handeln das Wissen bereichert:

„Alles Abstrakte wird durch Anwendung dem Menschenverstand genähert, und so gelangt der Menschenverstand durch Handeln und Beobachten zur Abstraktion." (M. u. R. 530).

Äußeres und Inneres sind ineinander verflochten. Jedes allein ist unfruchtbar. Erst wenn sie sich abwechseln wie Ausatmen und Einatmen, treibt die so befruchtete Innerlichkeit zur Tat:

„Die große Schwierigkeit bei psychologischen Reflexionen ist, daß man immer das Innere und Äußere parallel oder vielmehr verflochten betrachten muß. Es ist immerfort Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen des lebendigen Wesens; kann man es auch nicht aussprechen, so beobachte man es genau und merke darauf." (M. u. R. 278).

Darin gipfelt Goethes Einstellung zu Innerlichkeit und Tat: Tun (extravertiert) und Nachdenken (introvertiert) müssen einander folgen: das ist die „Summe aller Weisheit":

„Denken und Tun, Tun und Denken, das ist die Summe aller Weisheit von jeher anerkannt, von jeher geübt, nicht eingesehen von einem jeden. Beides muß wie Aus- und Einatmen sich im Leben ewig fort hin und wider bewegen; wie Frage und Antwort sollte eins ohne das andere nicht stattfinden. Wer sich zum Gesetz macht, was einem jeden Neugeborenen der Genius des Menschenverstandes heimlich ins Ohr flüstert, das Tun am Denken, das Denken am Tun zu prüfen, der kann nicht irren, und irrt er, so wird er sich bald auf den rechten Weg zurückfinden." (Montan)

(J.A. XX, 25, Wilh. Meisters Wanderjahre).

„... Lehren aber kannst du und wirst d[a]s ist: wenn Tat dem Urteil, Urteil der Tat zum Leben hil[f]" (M. u. R. 354).

So bedingen bei Goethe Innerlichkeit und Tat: O[h]ne die durch Introversion (Besinnung), durch Introspektion (Sel[bs]terkenntnis) und Extraversion(Nachprüfen) in der Innerlichkeit erwachsenen Ideale und Maximen ist die Tat einseitig und kurz[sic]htig: ohne „Sinn" wirkt die Tat beschränkend. Ohne die extraver[tier]te Anwendung in

der Außenwelt ist die Innerlichkeit unfruchtbar: der „Sinn" a l l e i n e wirkt lähmend. Zu beidem: zu Sinn und Tat muß der Mensch fähig sein:

> „Es sind nur wenige, die den Sinn haben und zugleich zur Tat fähig sind. Der Sinn erweitert, aber lähmt; die Tat belebt, aber beschränkt." (J.A. XVIII, 324, Wilh. Meisters Lehrjahre).

Durch Extraversion wird die Innerlichkeit bereichert. Dies gilt insonderheit für den Dichter: Die mannigfachen Eindrücke werden in der Innerlichkeit verarbeitet und fließen dann so verinnerlicht in die Dichtung ein, in welcher die Welt in neuer Werteschau erscheint. Fehlt die Belebung von außen, so ist die Poesie hohl und leer:

> „Oh könnt' ich sagen, wie ich lebhaft fühle,
> daß ich von euch nur habe, was ich bringe!
> Der tatenlose Jüngling — nahm er wohl
> die Dichtung aus sich selbst?" (Tasso 426)
> „Seine Auge weilt auf dieser Erde kaum;
> sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;
> was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
> sein Busen nimmt es gleich und willig auf:
> das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt,
> und sein Gefühl belebt das Unbelebte.
> Oft adelt er, was uns gemein erschien,
> und das Geschätzte wird vor ihm zu nichts." (Tasso 160).

Für Goethe hat also die Tat selbst einen hohen eigenen Wert. Wohl gehen die Begriffe von „Tätigkeit", „Tun", „Handeln" und „Tat" ineinander über. Aber es ist aus den angeführten Stellen wohl deutlich geworden, daß Goethe im allgemeinen unter „Tat" dasselbe versteht, was sich in der phänomenologischen Analyse für uns als solche erwies: sie ist gut, edel und groß und folgt hohen Idealen einer reichen Innerlichkeit; sie erfordert Wissen um Wahrheit und Einsichtigkeit in die Wirklichkeit der äußeren Welt; sie verlangt die Auseinandersetzung zwischen dem Ich und der Welt: diese Auseinandersetzung aber ist gegeben in wechselnder Introspektion und Extraversion, in Selbsterkenntnis und Bewährung; introvertierte Besinnung und extravertierte Anwendung sollen abwechseln wie Einatmen und Ausatmen. In der T a t erst zeigt sich, ob meine I n n e r l i c h k e i t und die Maximen und Ideen meiner Innerlichkeit echt und wahr sind. Die Tat steht am Anfang aller Dinge: so übersetzt Faust (1237):

„Im Anfang war die Tat."

Schluß.

§ 29. Abschließende Zusammenstellung. Folgende Ansichten über Innerlichkeit und Tat dürften möglich sein:

1. Man wertet die Tat, glaubt aber, daß die introvertierte Besinnung auf die Innerlichkeit tatfeindlich sei und nimmt dementsprechend eine feindliche Haltung jeglicher Verinnerlichung gegenüber ein. — Dies ist die Ansicht vieler extravertierter Aktivisten, die aber nicht sehen, daß eine solche Einstellung zur Oberflächlichkeit führen muß; denn ohne reiche Innerlichkeit ist die echte Tat wohl unmöglich.

2. Die Tat geschieht ohne jegliche Einwirkung einer bewußten Innerlichkeit; schon die Möglichkeit eines Einflusses wird geleugnet: Dann vollzieht sich die Tat infolge eines wie eine Naturkraft wirkenden Dranges. (Nietzsche). — Eine solche Tat verliert aber ihren eigentlichen Sinn als „Tat".

3. Man wertet die Innerlichkeit und steht der Tat, wie jeder Extraversion ablehnend gegenüber in der Meinung, daß diese den Frieden der Innerlichkeit störe. Man zieht sich zurück von dem Getriebe der Welt und gibt sich ganz dem Erleben der Transzendenz hin, versenkt sich in Gott. (Mystiker).

4. Man wertet die Innerlichkeit, und wenn es durch sie zu Taten kommt, so haben diese doch keinen ausgesprochenen Eigenwert, sondern werden nur hinsichtlich der Innerlichkeit und des religiösen Verhältnisses zur Transzendenz gewertet. — Hierbei besteht Gefahr, daß durch die Überwertung der Innerlichkeit die Extraversion und die Einsichtigkeit vernachlässigt wird. (Gesichtspunkt der religiösen Bewährung, Kierkegaard: Der Mensch Gottes Mitarbeiter).

5. Man wertet weder Innerlichkeit noch Tat in besonderer Weise; ihre Beziehungen zueinander werden leidenschaftslos wie Naturphänomene beobachtet. — Mag ein solcher „objektiver" Standpunkt auch manches für sich haben: es fragt sich nur, ob er überhaupt

möglich ist, ob man sich nicht vielmehr praktisch doch für das eine oder andere zwangsläufig entscheiden muß, oder ob nicht am Ende gar ein solches indifferentes Verhalten eine Parteinahme im negativen Sinne ist, die dann allerdings kaum geeignet wäre, der Erkenntnis wahrhaft zu dienen. Ist man dabei von der Unfreiheit des Menschen überzeugt, so verlieren sowohl Innerlichkeit wie Tat ihren eigentlichen, tieferen Sinn.

6. Man wertet die Tat als höchstes Lebensprinzip, wertet aber auch die reiche Innerlichkeit: denn diese gipfelt in der Tat. Innerlichkeit und Tat bedingen einander: ohne Wissen und Einsicht ist jedes Tun sinnlos; ohne tätige Auseinandersetzung mit der Welt gelangt man nicht zur Wahrheit. (Sokrates, Aristoteles, Mc Dougall, Goethe).

Diese Verhältnisse klären zu helfen war der Sinn vorliegender Arbeit. Daß Innerlichkeit und Tat sich gegenseitig bedingen, dürfte klar geworden sein. Es liegt nun aber in der jeweiligen Anschauung begründet, ob der Wertakzent mehr auf der Innerlichkeit oder auf der Tat ruht. In unserer Arbeit entschieden wir uns für die Tat und fanden, daß sie ihren tiefsten Sinn erhielt in der Ethik Kants. Denn ohne die autonome Freiheit des Willens verliert die Moralität, und ohne das moralische Moment die Tat ihren eigentlichen Sinn. Die Tat aber gehört beiden Reichen — der inneren wie der äußeren Welt — zugleich an.

„Wer keine Welt im Innern hat,
der kann die ganze Welt durchjagen,
es bleibt sein Geist ein leeres Blatt,
es kennt sein Herz kein Höherschlagen.
Die äuß're Welt mit ihrem Glanz
braucht inn're Welt zur Resonanz." (Joh. Cotta).

Lebenslauf.

Am 2. Juni 1908 wurde ich, Herbert Schoeler, Sohn des † Kaufmannes Adolf Schoeler und seiner Ehefrau Emma, geb. Möller, in Barmen geboren. Ich bin evangelischer Konfession und von beiden Eltern her arischer Abstammung.

Die Reifeprüfung bestand ich am 14. März 1928 in Wuppertal-Barmen (humanistisches Gymnasium).

Von Ostern 1928 bis Ostern 1929 war ich kaufmännisch tätig. — Von S.S. 1929 bis W.S. 1933 studierte ich in Greifswald und Köln (Bonn) Mathematik, evgl. Theologie, Philosophie, Psychologie und Pädagogik.

Am 18. Juli 1933 bestand ich in Köln das Examen für das Lehramt an mittleren Schulen. Von Ostern 1934 bis Ostern 1938 war ich an der privaten Höheren Schule in Kirchberg/Hunsrück als Lehrer angestellt. In dieser Zeit war ich im Kreise Simmern Kreisreferent für das Volksbildungswerk und Kreisreferent für das Volks- und Grenzbüchereiwesen.

Ostern 1938 zog ich nach Bonn, um mich hier für das Doktorexamen vorzubereiten.

Meine Lehrer waren in Philosophie und Psychologie die Professoren: v. Allesch, O. Becker, Behn, N. Hartmann, Heimsoeth, Hessen, G. Jacoby, Pichler, Rothacker und H. Schwarz.

Herrn Prof. Rothacker, dem Referenten dieser Arbeit, danke ich im besonderen für seine vielseitigen Anregungen.

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Juli 1939.